# *Chiasme*

**như là cấu trúc siêu hình của nhục thể**

**theo hữu thể luận hiện tượng Maurice Merleau-Ponty**

Phan Gia Khuê

*Tháng Ba năm 2023*

**MỤC LỤC**

## CÁC TỪ VIẾT TẮT

| | |
|---|---|
| EM[1] | Eye and Mind/ l’Oeil et l’Esprit/ *Mắt và Tâm trí (1961)* |
| PP | Phenomenology of Perception/ Phénoménologie de la perception/ *Hiện tượng luận về Tri giác (1945)* |
| PrP | The Primacy of Perception and Other Essays/ *Sự ưu tiên của Tri giác (1947) và Các luận văn khác* |
| SB | The Structure of Behavior/ La Structure du comportement/ *Cấu trúc của Hành vi (1942)* |
| SI | Signs/ Signes / *Biểu hiệu (1960)* |
| VI | The Visible and Invisible/ Le visible et l'invisible/ *Hữu hình và Vô hình (1964)* |

[1] Bản văn *Mắt và Tâm trí* mà bài viết này tham khảo được biên tập trong cùng ấn phẩm với *Sự ưu tiên của Tri giác và Các luận văn khác.* Tuy nhiên, vì vai trò đặc biệt của nó và để tiện tra cứu, bài viết sẽ sử dụng mã viết tắt riêng (EM) mà không dùng chung với ‘PrP’.

**Tóm lược**

Mở đầu bằng việc nêu ra một căng thẳng liên quan đến mối tương quan dai dẳng giữa chủ thể - đối thể, dựa trên quan điểm của Merleau-Ponty, bài viết được chia thành ba chương chính. Chương I trình bày sự nhập cuộc của hiện tượng luận như một giải pháp đảm nhận nghịch lý nhị nguyên giữa chủ thể - đối thể; những điểm quan trọng [về *thân xác (body/ la corpe)*] trong *Hiện tượng luận về Tri giác* của Merleau-Ponty sẽ được nhắc đến như bước đột phá; tuy nhiên vẫn còn đó sự dang dở như chính Merleau-Ponty thừa nhận: "Những vấn đề đặt ra [trong *Hiện tượng luận về Tri giác*] không thể giải quyết được vì tôi bắt đầu ở đó từ sự phân biệt 'ý thức' - 'đối thể'". Chương II và III thao tác chủ yếu trên *Hữu hình và Vô hình.* Bắt đầu bằng việc phê bình triết học phản tư của Kant, biện chứng của Sartre và trực giác của Bergson, Merleau-Ponty chỉ ra sự cần thiết phải đi đến một lối tiếp cận mới của *đối vấn*. Không chỉ là phương pháp triết học, đối vấn là cách thức hiện hữu, được hậu thuẫn bởi một khái niệm mới: *nhục thể (flesh/ la chair)*. Từ đây, Merleau-Ponty không còn đề cập đến 'đối thể' – 'nhận thức', thay vào đó là *hữu hình* và *vô hình* như những biến tấu của nhục thể. Chương III dành để thăm dò sâu hơn khi đề cập một hạn từ đặc biệt, "Chiasme". Theo đó, ngang qua các đặc tính của tính kỷ ái, tính khả hồi và 'hiện hữu tại…', *chiasme* được diễn đạt như là cấu trúc của nhục thể. Cuối cùng, bài viết kết thúc với một số gợi mở từ những chất liệu của đề tài này.

**Từ khoá:** thân xác/cơ thể, nhục thể, đối vấn, hữu hình, vô hình, chiasme, Merleau-Ponty.

**Mở đầu**

> … I bequeath myself to the dirt to grow from the grass I love,
> If you want me again look for me under your boot-soles.
>
> *...tôi để lại chính mình cho bùn đất, để mọc lên từ ngọn cỏ tôi yêu,*
> *nếu còn muốn tôi một lần nữa, hãy tìm tôi dưới những gót giày của bạn...*
>
> [Walt Whitman][2]

Triết học bắt đầu bởi nỗi sợ cái chết. Nhiều người đã nói, đã biết và luôn biết như vậy. Nhưng chính xác thì, nơi cái chết, điều mà chúng ta thực sự sợ hãi là gì? Dường như đó không đơn thuần là nỗi hoảng loạn bản năng của một cá thể sinh học, trước một biến cố mà nó chưa kinh nghiệm. Nhưng có lẽ, đó là nỗi sợ sự ly tán, một sự chia lìa căn để đã bắt đầu sớm hơn nhiều, dọc suốt cuộc hiện hữu vừa được ôm ấp bởi những dấu yêu và đồng thời cũng đã cạn mòn đến nỗi không thể chịu đựng nổi, bởi sự chia tách, rốt cuộc để lại chính chúng ta như một sự có mặt phi lý giữa lòng *thế giới* đầy luyến lưu; và cái chết khi ấy chỉ là biểu hiện cuối cùng của nó mà thôi.

Không phải là kết quả của một chuỗi hồi tưởng phức tạp, nỗi sợ sự chia cách này dâng lên nơi những kinh nghiệm trực tiếp trong đời sống thường ngày. Chúng ta vẫn đang suy nghĩ, nói năng, hành động, yêu thương, nhung nhớ giữa một thế giới có vẻ được cấu tạo bởi những vi hạt và vi sóng vật lý hoàn toàn vô thức và vô nghĩa, bởi những người và những vật hoàn toàn bên ngoài tôi (và vì thế không liên can tới tôi?). Làm thế nào để một thế giới như thế, về cơ bản là vô nghĩa, lại có thể chứa đựng những ý nghĩa? Hoặc, 'ý nghĩa' là gì? Tôi thực sự có bất kỳ một mối liên hệ nào với cái-khác, với người khác, và cuối cùng là với thế giới, với đời sống mà tôi đang đảm nhận; nếu có, thì làm cách nào mà nó có thể xảy ra? Và nếu mối liên hệ ấy là thực, thì sự rời xa của một người, một thứ mà tôi thương yêu, cũng sẽ

---

[2] Walt Whitman, *Song of Myself*, Verse 52.

mang theo một phần (hoặc tất cả) những gì *là tôi*, không thể vãn hồi? Hay mọi nỗ lực để hàn gắn với cuộc sống, "dường như vẫn chỉ là đang ở trong chính 'giấc mơ' của mình" *(VI, 215)*?

Cho đến lúc này, rõ thấy nhất (và nhiều khi được cho là duy nhất), mọi mối liên hệ mà chúng ta có với thế giới đều đặt trọn nơi được gọi là 'nhận thức' (consciouness/ conscience) – và cũng là tâm điểm của triết học. Mối liên hệ có thể là do siêu việt tính (transcendence) – bằng cách nào đó mà thế giới từ bên ngoài 'vượt rào' đến với nhận thức, hoặc nội tại tính (immenence) – bằng một năng lực được phú bẩm mà nhận thức đã sẵn có (hoặc ít ra là một lược đồ) thế giới bên trong nó. Cả hai đều có lý, nhưng chúng lại đối nghịch nhau đến nỗi khó lòng hòa giải: tính đến cùng, một đằng đẩy đến sự hoài nghi tuyệt đối, đằng khác giam hãm thế giới trong sự ngưng tụ của nhận thức, trong sự tù đọng của thời gian (và như thế không bao giờ là 'thực-tại' trong đúng ngữ nghĩa của hiện hữu).

Dễ để thấy những trắc trở của tương quan nhị phân đối lập sẽ dẫn đến những xung khắc không thể dung hoà như thế, dễ để kêu gọi một quan điểm, một sự hàn gắn phi-nhị-nguyên, kinh nghiệm từ cuộc sống thường ngày vẫn luôn gợi nhắc điều đó, và thậm chí những giáo huấn về nó cũng đã được phát biểu từ rất sớm trong dòng lịch sử chiêm nghiệm của chúng ta, nhất là nơi truyền thống Đông phương; nhưng không dễ để đưa ra một giải trình rõ ràng.

Kế thừa hiện tượng luận từ Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961) đã nỗ lực không mỏi mệt để tìm kiếm một trung đạo giữa những thái cực của sự chia tách khởi nguồn mang tính nhị phân này. Những bước tiến đáng kể ngay từ sớm trong *Hiện tượng luận về Tri giác (1945)* đã thu hẹp khoảng cách, song không khiến cuộc dò tìm dừng lại; Merleau-Ponty tiếp tục vượt qua biên thùy của hiện tượng luận để tiến vào địa hạt hữu thể luận hiện tượng (phenomenological ontology), bởi vì ông nhận ra rằng, chỉ khi nào tìm thấy lời giải trình thích hợp để bỏ đi sự phân biệt 'nhận thức – đối thể', chúng ta mới có thể tạm an lòng. *'Chiasme'* chính là lời giải trình ấy của Merleau-Ponty.

Mùa xuân năm 1961, Merleau-Ponty đột ngột qua đời, để lại *Hữu hình và Vô hình (1964)* hãy còn dang dở, cùng với rất nhiều những đoạn *Ghi chú (Working Notes)* như bản thảo của tác phẩm. Tuy chưa hoàn thiện, nhưng *Hữu hình và Vô hình* cùng với những *Ghi chú* đã trở thành một nguồn gợi hứng lớn đối với giới nghiên cứu, bởi cả về nội dung lẫn sự dang dở đầy gợi hứng và thách đố của nó. Tư tưởng của Merleau-Ponty không dễ hiểu. Bởi một khối lượng kiến thức liên ngành rộng lớn, sự kế thừa di sản của những người đi trước giữa thời kỳ nở rộ của hữu thể luận và hiện tượng luận tại Âu châu lục địa, cũng như kế thừa chính những công trình đồ sộ trước đó của mình, Merleau-Ponty đã tinh cất tác phẩm cuối cùng này, để *Hữu hình và Vô hình* như một bản văn cô đặc, đẹp và mạnh mẽ. Phần lớn khối lượng của bài viết cũng sẽ thao tác trên công trình này.

# I. Cuộc hội ngộ ban đầu

*Sartre nói:* "con người bị kết án phải tự do".
*Merleau-Ponty nói:* "chúng ta bị kết án với ý nghĩa" *(PP, xxii)*.

Ý nghĩa cung cấp cho chúng ta một cái gì đó nhưng cũng đóng lại nó. Bởi vì một ý nghĩa được mang lại, một định nghĩa, luôn luôn là một sự hạn định – "cố định" và "bất biến" chỉ là những tiếng biểu thị của sự trưởng thành bị ngưng lại[3], nó tách rời hữu thể khỏi thời gian. Đây không phải là nghịch lý của con người mà là nghịch lý của hiện hữu. Chúng ta bị kết án [với ý nghĩa], "và không có gì chúng ta có thể nói và làm mà không lưu dấu trong lịch sử, vì chúng ta ở trong thế giới" *(ibid.)*.

## 1. Sự nhập cuộc của hiện tượng luận

Hiện tượng luận, như Merleau-Ponty nhắc lại lời của Husserl, "bao gồm việc học lại cách nhìn thế giới" *(PP, xvi)*. Sở dĩ cần học lại cách nhìn thế giới là bởi vì chúng ta "bị giam cầm" bởi một bức tranh về thế giới bắt nguồn từ những thôi thúc tạo ra một viễn quan khoa học - một bức tranh khách quan về thế giới (bao gồm cả cơ thể của chúng ta như một đối tượng) như tồn tại hoàn toàn độc lập với chính chúng ta và tương tác với trải nghiệm của chúng ta đơn thuần theo kiểu nhân quả. Thật ra, không có gì đáng trách với bức tranh này. Nếu muốn biết thế giới một cách khách quan, con người cần một vị trí quan sát riêng biệt, như thể chúng ta hoàn toàn ở bên ngoài nó - vị trí của "khách". Nhưng thực tế, chúng ta không ở ngoài thế giới. Vì vậy, bức tranh trong viễn quan khoa học vẫn luôn là một khiếm khuyết nghiêm trọng. Hơn nữa, viễn quan khoa học không thể tự cung cấp dữ liệu cho nó. Bởi vì tuần tự của chuỗi nhận thức phụ thuộc vào tầm quan trọng của việc quan sát thực tại, nơi những lý thuyết được rút ra từ những trải nghiệm tiền-phản tư (pre-reflection) của chúng

[3] Okakura Kakuzo, *Trà Đạo,* trans. Bảo Sơn (Sài-gòn: Lá Bối, 1967), 55.

ta về thế giới với tư cách là những kẻ tham gia vào nó.[4] Chính khái niệm ‘trải nghiệm’ ngụ ý rằng chủ thể trải nghiệm không phải đang chiêm ngưỡng thế giới từ một vị trí nào đó bên ngoài, nhưng là: “chúng ta ở trong thế giới” *(ibid.)*; và ngược lại, ý nghĩa về ‘thế giới’ không phải chỉ là thứ chúng ta chiêm ngưỡng, mà là một cái gì, nơi đó chúng ta đang *cư ngụ (inhabit/ habité)*.

Nhưng khi giáp mặt với thế giới qua trải nghiệm này, có một nghịch lý cố hữu mà chúng ta luôn gặp phải nơi tri giác, đó là, một thực tại chỉ được tri giác trong chừng mực nó được trải nghiệm, vì vậy nó luôn luôn là “dành cho tôi” [nơi kinh nghiệm]; nhưng để trở nên “thực”, sự vật được tri giác cũng phải tỏ bày chính nó như là “tự thân”, nghĩa là, có trước và vượt quá kinh nghiệm của tôi về nó. Nghịch lý về nội tại tính và siêu việt tính này xác định kinh nghiệm của cái được tri giác *như-vậy*. Trong khi chủ nghĩa duy lý dành ưu tiên cho nội tại tính và chủ nghĩa duy nghiệm chú trọng siêu việt tính, thì chỉ có hiện tượng luận mới có thể đảm nhận mối tương liên nghịch lý của chúng. Hiện tượng luận thực hiện việc này bằng cách mô tả trung thực nghịch lý đó hơn là nhằm mục đích giải thích hoặc giải quyết nó. Do đó, chúng ta thấy rằng các nguyên tắc phương pháp luận của chính hiện tượng luận tạo ra một căng thẳng mâu thuẫn, không phải do chúng thất bại mà chính là sức mạnh của chúng trong việc trình bày rõ ràng nghịch lý của mọi khả năng cảm nhận giác quan.[5]

## *2.* Merleau-Ponty và cuộc tái ngộ ban đầu trong *Hiện tượng luận về Tri giác*

“Mọi nhận thức đều là nhận thức về điều gì đó” *(PP, xix)*. Những nhận định đầu tiên này được Merleau-Ponty nêu dẫn (vẫn là từ Husserl) để trực tiếp nhắm đến lập luận của René Descartes. *Cogito (tôi suy tư)* luôn luôn kèm theo *cogitatum (cái được suy tư)*. “Tri giác nội

[4] Cf. Eric Matthews, *The Philosophy of Merleau-Ponty* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002), 45.

[5] Cf. Rosalyn Diprose & Jack Reynolds, *Merleau-Ponty: Key Concepts* (Hong Kong: Acumen, 2008), 20-21.

tại là không thể nếu không có tri giác bên ngoài" *(ibid.)*. "Tri giác bên ngoài" nghĩa là thế giới. Một thế giới "với tư cách là tập hợp các hiện tượng kết nối với nhau, được mong ngóng nơi ý thức của sự thống nhất nơi tôi, và là phương thế nhờ đó tôi hiện hữu với tư cách là một nhận thức" *(ibid.)*. Vì vậy, một cogito cô lập theo kiểu Descartes là bất khả. Ngay từ đầu, nó đã được gửi gắm giữa lòng thế giới, nơi thân xác[6] của mình.

Không chỉ là khởi điểm, 'thân xác' là sợi chỉ xuyên suốt và là chìa khóa trong hiện tượng luận mà Merleau-Ponty đề xuất. Thông thường, "Tôi" được xác định là chủ thể ý thức; còn cơ thể thì được xem như một vật thể [y sinh] đơn thuần, hoặc là "phần thêm vào" của chủ thể ý thức "Tôi". Không đồng ý với lối tiếp cận này, hiện tượng luận chứng minh rằng không có sự tách biệt hữu thể luận giữa trải nghiệm chủ thể "Tôi" và thân thể khi anh ta sống. Từ đó cho thấy rằng, cơ thể sống là sự mở ra mang ý hướng tính của chủ thể với thế giới, là nơi duy nhất anh ta sẽ trải nghiệm hiện hữu lý tính của mình, tức là trải nghiệm một hiện hữu có nghĩa. Vì vậy, cơ thể là một thuật ngữ phương pháp luận then chốt, có giá trị tương đương với *cogito* của Descartes. Nhưng trong khi Descartes đã cô lập *cogito* như là một nhận thức tồn tại không tương quan gì với thế giới, đóng kín bằng cách để tự tìm minh chứng từ bên trong, thì ngược lại, Merleau-Ponty đặt ra câu hỏi ban đầu của triết học: "Tôi là ai?" - trong một thân xác phơi mở ra thế giới.

**Điểm hẹn nơi xác thân (body/ le corps)**

Như đã nói, hiện tượng luận đặt vị trí ưu tiên trong việc khảo sát tri giác - một trải nghiệm liên quan mật thiết đến giác quan, tức là những trải nghiệm mà cơ thể tiếp nhận từ chung quanh. Sự lần hồi này rốt cuộc đưa Merleau-Ponty đến một lưu tâm đặc biệt đối với

[6] Trong bài viết, '*le corps/ body'*, hạn từ đặc trưng này của Merleau-Ponty sẽ được chuyển dịch sang tiếng Việt bởi các từ 'thân xác, xác thân, cơ thể, thân thể'. Các từ này được dùng với cùng một nội hàm, sự khác biệt chỉ nhằm vận dụng tính phong nhiêu của tiếng Việt.

thân xác, thứ vốn bị lãng quên vì thường không mấy được chú ý trong nấc thang nhận thức. Ở đây, những mô tả hiện tượng luận về cơ thể đã chỉ ra nhiều đặc tính quan trọng.

Trước hết, đó là tính nghịch lý của tri giác và sự nảy sinh phương thức tư duy khách thể nhờ sự vận động mang ý hướng tính của cơ thể. Khi tri giác một đối tượng, chủ thể quan sát phải luôn tri giác trong một góc nhìn (perspective) cụ thể, nhưng đồng thời cũng siêu vượt khỏi góc nhìn đó để hướng đến đối tượng toàn thể: ta di chuyển cơ thể [một cách ý hướng tính] để có các góc nhìn khác nhau về vật thể. Merleau-Ponty dẫn lại ví dụ của Husserl khi quan sát một khối súc sắc: người quan sát không tri giác khối súc sắc như một hoặc một số mặt xuất hiện cho anh ta từ góc nhìn của mình, mà là toàn bộ khối súc sắc với đầy đủ các mặt của nó *(Cf. PP, 378)*. Khi nhìn một khối súc sắc, chúng ta không tri giác được cả sáu mặt của nó, nhưng chỉ có thể nhìn thấy hai hoặc ba mặt. Tuy nhiên, chúng ta biết rằng một khối lập phương phải có sáu cạnh bằng nhau. Vì thế khi nhìn khối súc sắc, chúng ta 'phóng chiếu' các mặt còn thiếu để hiểu những gì chúng ta đang nhìn thấy. Có nghĩa là, không phải nhìn thấy vật 'trần trụi', mà chúng ta thấy *như thể*. Theo thuật ngữ chuyên biệt của Husserl, đây là 'siêu nghiệm tổng giác' (apperceptive transcendentalism). Đó là 'tổng giác' bởi vì nó là một tri giác kiến tạo khả thể cho một tri giác xa hơn, tương liên nhưng không được trình hiện. Nó 'siêu nghiệm' bởi vì nó xác nhận những gì vượt quá và bên ngoài đối với người tri giác cũng như những gì được tri giác, đồng thời cung cấp một 'điều kiện cho khả thể' để nó xuất hiện. 'Siêu nghiệm tổng giác' cung cấp các 'điều kiện cho khả thể' để những gì được tri giác cũng sẽ *được công nhận* [một cách có ý nghĩa] như là một khối súc sắc tự thân. Như vậy, ba hoặc bốn mặt vốn không thấy được của khối súc sắc cũng thực sự hiện diện cùng với các mặt khác mà chúng ta có thể nhìn thấy, chỉ có điều chúng bị che khuất trong cái hữu hình của những gì được nhìn thấy. Sự 'phóng chiếu" này, hoặc sự 'kỳ vọng' này, được coi là đồng trình hiện trong một đối tượng vốn hàm chứa cái không thể nhìn thấy được trong cái hữu hình của nó, là siêu nghiệm mang ý hướng tính - bởi vì ý nghĩa của đối tượng vượt quá những gì được tri

giác về đối tượng tự thân.[7] Tóm lại, khuynh hướng tự nhiên là chủ thể tư duy - qua chuyển động có tính ý hướng của cơ thể - theo kiểu khách thể hóa một cách giả định về đối tượng tự thân, như thể nó tồn tại ngoài góc nhìn nảy sinh từ tri giác - *siêu vượt* khỏi cái *nội tại*.

Thứ đến là tính *cố định* từ điểm nhìn của chủ thể. Không giống như việc tri giác về một vật thể bên ngoài từ góc nhìn của chủ thể, chúng ta không thể tri giác về mình như một vật thể, vì cơ thể chính là góc nhìn cố định của ta. Ta không thể thoát ra khỏi thân xác để đặt nó trước mắt mà quan sát từ các góc khác nhau được. Merleau-Ponty viết:

> …một đối tượng chỉ là một đối tượng trong chừng mực mà nó có thể rời ra xa khỏi tôi, và cuối cùng biến mất khỏi tầm nhìn của tôi. Sự hiện diện theo lối ấy kéo theo khả thể về sự vắng bóng của nó. Bây giờ, sự *thường trực* của cơ thể tôi thì lại hoàn toàn khác: nó không nằm ở cực điểm của một cuộc thăm dò vô hạn nào đó, nó thách thức khám phá và nó luôn luôn trình diện ra cho tôi ở cùng một góc độ [phối cảnh]. *(PP, 103-104)*

Tính cố định này cũng chính là điều kiện khả thể để chủ thể tri giác đối vật, tức biến nó thành đối thể cho chủ thể: có đối thể là nhờ thực tế rằng tự thân xác ta không trở thành đối thể, nhưng án ngự như một hệ quy chiếu. Nó cũng là điều kiện để xác định sự bền vững của đối thể ngoại tại.

Đặc tính khác nữa của cơ thể đó là nó có khả năng mang lại *cảm giác kép,* điều mà Merleau-Ponty nhấn mạnh như là một sự *nhập nhằng (ambiguity/ ambiguïté) (PP, 106-107)*. Chẳng hạn, khi chạm bàn tay phải bằng bàn tay trái, thì tay phải có đặc tính kỳ lạ là chính nó cũng có cảm giác đụng chạm [vào bàn tay trái]. Bàn tay bị chạm tức khắc ý thức về bàn tay đang chạm. Điều cần đặc biệt lưu tâm ở đây là, dù hai bàn tay đưa đến hai tiếp nhận giác quan khác nhau, nhưng nơi cơ thể chỉ có một tri giác, một trạng thái *nhập nhằng mơ hồ* trong đó cả hai tay thay nhau vai trò "chạm" và "bị chạm". Nghĩa là cơ thể vừa cảm thấy chủ động đụng chạm, và đồng thời được đụng chạm. Như vậy, trong sự hoán truyền vai trò này, có thể đồng nhất bàn tay chủ động đụng chạm với cơ thể bị đụng chạm. Nới rộng diễn đạt này, cách

[7] Cf. Edmund Husserl, *Cartesian Meditation,* trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960), 39-40.

chung, cơ thể nắm bắt lấy chính nó từ thế giới bên ngoài như một quá trình nhận thức: nó cố gắng chạm vào chính nó trong khi "bị chạm" bởi sự vật; đồng thời cũng lập tức tạo ra 'một dạng phản tư' đủ để phân biệt nó (cơ thể) với các sự vật. Vì vậy, hoàn toàn có thể nói rằng "chúng chạm vào cơ thể tôi" *(PP, 107)*. Một khi phóng hướng về phía đối thể, về thế giới, thì đúng lúc này, nhờ các đối thể mà chủ thể tri giác được chính hữu thể mình[8].

Bên cạnh đó, thân thể là một *vật thể cảm xúc (affective object)*. Nghĩa là, các cảm xúc đến trực tiếp từ thân xác, và thân xác không phải là một trung gian chuyển tải cảm xúc như một cái gì từ thế giới bên ngoài thâm nhập vào. Merleau-Ponty nêu dẫn ví dụ rằng khi 'bàn chân tôi bị thương' không có nghĩa là 'tôi nghĩ rằng bàn chân tôi là nguyên nhân của cơn đau này', nhưng là 'chân tôi đau'. Cơn đau tự bộc lộ ra như cục bộ, nó được cấu thành từ một 'không gian thâm nhiễm-đau đớn'. "Trong khi những sự vật ngoại tại, xét từ góc nhìn của chủ thể [Tôi], chỉ đơn thuần là được tái hiện, thì cơ thể lại là một vật thể cảm xúc" *(PP, 107)*.

Bấy nhiêu đặc tính vừa được nêu dẫn trên đây, có lẽ đã khả dĩ gợi lên một đúc kết quan trọng rằng, thân xác không phải là một vật thể hay đối tượng, nhưng chính là chủ thể tri giác, tức là chủ thể nhận thức, vì "mọi nhận thức đều là nhận thức tri giác" *(PP, 459)*. Nói gọn, điều này rốt cuộc dẫn đến một kết luận kinh hoàng, không phải "*Tôi* có thân xác", mà là: "*Tôi* là thân xác của tôi" *(PP, 202, 231)*.

### Sự đan kết nhập nhằng (ambiguity/ ambiguïté) giữa *bản-ngã (self)* và *thế giới (world)* ngang qua tri giác

Các đối thể thu hút cơ thể của chúng ta (cũng có nghĩa là chính chúng ta) và chúng ta hoàn tất ý nghĩa của chúng trong bối cảnh mà chúng xuất hiện với chúng ta: chúng ra hiệu

[8] Như sẽ được trình bày kỹ lưỡng hơn trong phần sau của bài viết, *cảm giác kép* hay *sự nhập nhằng* này, được nới rộng với diễn đạt về *tính khả hồi hữu thể luận (ontological reversibility/ réversibilité ontologique),* sẽ là chính kiến mà Merleau-Ponty cưu mang để dẫn đến bước chuyển từ hiện tượng luận sang hữu thể luận nhằm đáp ứng những dang dở mà chính ông cho rằng hiện tượng luận, ít nhất nơi *Hiện tượng luận về Tri giác*, chưa thể đạt thấu.

cho chúng ta, chúng ta khắc họa chúng rõ ràng hơn; và ngay từ đầu, mỗi bên đòi hỏi bên còn lại để trở nên *lời mời đó* và *sự đáp lại đó*. Chúng ta đan kết với những gì chúng ta đối diện đến mức Merleau-Ponty nói rằng "thế giới hoàn toàn ở bên trong [tôi] và tôi hoàn toàn ở bên ngoài chính mình", và "Tôi hiểu thế giới bởi vì đối với tôi có những thứ gần và xa, tiền cảnh và chân trời, và bởi vì theo cách này, nó tạo thành một hình ảnh đồng thời mang lấy ý nghĩa trước mắt tôi, và cuối cùng là bởi vì tôi được "bối cảnh hóa" nơi đó và, nó hiểu tôi" *(PP, 408)*.[9] Merleau-Ponty tóm tắt mối tương quan này như sau:

> Cuộc đối thoại giữa chủ thể và đối thể này, sự phác họa lẫn nhau này: bởi chủ thể, ý nghĩa được khuếch tán qua đối tượng, và bởi đối tượng, ý hướng tính của chủ thể [được diễn đạt] - một tiến trình mục diện tri giác (physiognomic perception) – xếp đặt xung quanh chủ thể một thế giới sẽ nói với anh ta về chính anh ta, và trao tặng cho những nghĩ suy của chính anh, một vị trí trong lòng thế giới. *(PP, 132)*

Trong ngữ cảnh này, Merleau-Ponty dùng lại thuật ngữ *"hữu-tại-thế" (being-in-the-World/ être-au-monde)* của Martin Heidegger (*in-der-Welt-sein)* với cấu trúc hữu thể luận nền tảng [đối với những hữu thể có lý tính, chẳng hạn như chúng ta] *(PP, 94)*; hình thức có dấu gạch nối này diễn đạt sự tương hỗ bất khả phân ly của *hữu thể chúng ta*, *thế giới* và mối quan hệ *hiện hữu-tại*. Ở cấu trúc hữu thể luận này, trong khi Heidegger cho thấy rằng nó không thể giản lược vào hệ thống nhị nguyên 'chủ thể - đối thể' theo truyền thống, thì Merleau-Ponty, với 'thân xác là hữu-tại-thế', đã tiến thêm một bước quan trọng. Một mặt, giống như Heidegger, nó chống lại các quan niệm truyền thống về sự phân chia nơi *Tôi* (thân xác và nhận thức, chủ thể và đối thể). Mặt khác, bên cạnh việc nhấn mạnh cơ thể như là cogito với chủ thể tính (trong khi với Heidegger, Dasein không phải là cogito), thì tình trạng *hiện hữu-tại* này bộc lộ một "cái nhìn tiền - đối thể" (pre-objective view), sẽ để hữu-tại-thế thong dong tự tại khỏi mọi nhận thức vốn có của ngôi thứ nhất và ngôi thứ ba, và do đó thể hiện sự đan xen thực sự giữa nhận thức và tự nhiên, giữa tinh thần và sinh lý *(PP, 92)*; như

[9] Cf. Diprose, *Merleau-Ponty: Key Concepts,* 186.

vậy, nó mở ra một cuộc hội ngộ, thân xác là "khe lộ" của Hữu tự thân, nhờ đó, hữu-tại-thế có thể được 'nắm bắt' nơi *cơ thể sống - Leib*[10]: "sự nhập nhằng của hữu-tại-thế được chuyển dịch nơi sự nhập nhằng của cơ thể, và điều này được thấu hiểu ngang qua [sự nhập nhằng của] thời gian" *(PP, 98)*.[11]

Mặc dù cơ thể, hiển nhiên là một cơ thể vật chất chiếm giữ một vị trí trong không gian-thế giới, nhưng đó không phải là một hữu đặc quánh, thế giới cũng không phải là sự tập hợp của của những sự vật, mà là một *cơ thể sống* trong *Lebenswelt (thế giới sống)*, được tiếp cận gần hơn với nghĩa như một động từ bởi đặc tính 'ngang qua thời gian'. Trong giải trình này, nơi biến cố Hữu tỏ lộ nơi thân xác, có hai thành tố quan trọng được đề cập, là không gian và thời gian, đồng thời hai yếu tố này làm điều kiện dẫn đến một cấu trúc đặc biệt nơi thân xác mà Merleau-Ponty gọi là "xác đồ" (body schema/ schéma corporel).

**Không gian**

Trước hết là không gian. Như vừa nói, không gian ở đây được hiểu là *Lebenswelt - thế giới sống* mà Husserl ngụ ý, thế giới cụ thể của các hoạt động mắc míu của chúng ta (PP, 365). Cơ thể không đơn thuần *ở trong (in)* không gian vật lý mà là *sống ở (habite)* [nơi ấy]. Nói rõ hơn, trong diễn biến *'sống ở'* này, chuyển động của cơ thể không phải là sự dịch chuyển của một vật thể trong hệ tọa độ Descartes, mà là việc thực hiện các dự phóng mang ý hướng tính trình diện trước những sự vật nhằm kiến tạo những góc nhìn (perspective) mới. "Vận động, căn bản là mang ý hướng tính" *(PP, 137)*. Như vậy, chuyển động của cơ thể cho thấy rằng bản thân nó được hàm ngụ ý hướng, tức mang ý nghĩa đối với mọi thứ trong thế giới mà nó sống. Thêm nữa, chủ thể chỉ sống và chuyển động trong một không gian gồm

---

[10] "*Leib*" là thuật ngữ được gợi ý từ Husserl: cơ thể sống (lived body/ corps vécu) và khả cảm, cơ thể mà *tôi* cư ngụ (inhabit/ habité); khác với với cơ thể như một sự gom góp của những vật chất rời rạc.

[11] Công thức ban đầu này của hữu-tại-thế báo trước *tính khả hồi hữu thể luận*, vì quan điểm này chính xác là, nơi từ bên trong Hữu mà tôi phơi mở với Hữu, sự phơi mở hướng về thế giới và đồng thời *của* thế giới (*VI, 134-145*).

những thứ thực tế tương quan với dự phóng của mình, tức là *thói quen (habit)*. Kết quả là, "không gian tính của cơ thể không phải không gian của vị trí nhưng là không gian của cảnh huống" *(PP, 114-115)*. Merleau-Ponty viết:

> Thân xác biểu lộ hữu trong thế giới; và với một thụ tạo sống, sở hữu thân xác là gắn liền với một môi trường nhất định, đồng hóa bản thân với những dự phóng nhất định và không ngừng dấn thân cho chúng. *(PP, 94-95)*

Ở điểm này, nơi dự phóng của một không gian cảnh huống, chẳng hạn như trong động tác với lấy một ly nước, Merleau-Ponty nhận thấy rằng, các bộ phận của thân thể không cử động một cách rối loạn, nhưng nhịp nhàng hướng đến một mục tiêu duy nhất. Hoặc trong thực tế, bố trí của hai mắt ở hai vị trí khác nhau. Vì vậy khi được định hướng về cùng một đối tượng để nhìn, thực tế mỗi mắt có một góc định hướng khác nhau. Người ta thường cho rằng có một vị trí cụ thể trong não bộ đóng vai trò là nguồn gốc cho những phán đoán định hướng như vậy. Vị trí này được gọi là 'thị trường Cyclopean'[12]. Trong khi đó, Merleau-Ponty đề xuất một khái niệm mới lạ:

**"Xác đồ" (body schema/ schéma corporel)**

Cách chung, xác đồ là cái mà theo đó, một động tác cơ thể, gồm một tập hợp các chuyển động được phối hợp nhịp nhàng với các cơ quan có chủ ý trước hướng tới các mục tiêu nhằm thực hiện một vận động cách có ý nghĩa.[13] Nó không phải là một dạng tổng hợp hình ảnh về các bộ phận cơ thể, mà được hình thành qua đặc tính hướng đến mục đích nhận diện của cơ thể *(Cf. PP, 113)*. Nó là sản phẩm 'tự thức' của cơ thể về toàn bộ các các phần của chính nó trong cơ chế phán đoán, trí nhớ và hồi tưởng. Xác đồ này rất quan trọng đối với cảm giác của thân xác trong việc nhận dạng tri giác và sự thống nhất của mọi thứ được tiếp nhận.

---

[12] Merleau-Ponty sẽ nhắc lại ví dụ này ở *(VI, 142)*.

[13] Cf. Diprose, *Merleau-Ponty: Key Concepts,* 116.

Hơn thế nữa, khái niệm 'xác đồ' của Merleau-Ponty quan trọng vì nó được "ngầm hiểu, là một lý thuyết về nhận thức", vì bên cạnh sự điều phối mang ý hướng tính hướng về thế giới trong vận động của thân xác, nó còn là cơ sở cho phép "tổng hợp trong thân xác" những tiếp nhận về thế giới thành những cái có ý nghĩa *(Cf. PP, 205-206)*. Việc Merleau-Ponty sử dụng hạn từ "schema" dường như có chủ ý đối chiếu với tri thức luận của Immanuel Kant. Trong *Phê phán lý tính thuần túy*, Kant cho rằng thứ làm cho một trực quan trở thành khái niệm [tức mang lấy ý nghĩa], là *niệm thức (schema)*[14]. Kant diễn giải mập mờ về khái niệm này, nhưng đại để, niệm thức cần đến năng lực sáng tạo của trí tưởng tượng để hoàn tất rốt ráo vai trò này của mình[15]. Heidegger than vãn rằng, Kant hẳn đã giới hạn năng lực sáng tạo này hoàn toàn vào chủ thể, thay vì tìm thấy nó trong *hữu* [hiện sinh], vì vậy đã để vụt mất chân lý [mà sau này trở thành lý do gợi mở cho hiện hữu thời tính – tâm điểm của triết học Heidegger]. Quay lại với Merleau-Ponty, trí tưởng tượng được đặt trong sự cởi mở của cơ thể với tư cách hữu-tại-thế. Do vậy hoạt động sáng tạo kết dệt schema, tức mang lại ý nghĩa, chính là hoạt động của cơ thể trong sự phơi mở hướng về thời gian, không gian, *thói quen (habit/ habitude)*, diễn đạt và đối thoại về phía thế giới.[16]

**Thời gian**

Tương tự với không gian, thời gian ở đây cũng không phải là thời gian vật lý hay thời gian khách quan, đúng hơn, đó là chiều kích thời tính (temporality/ temporalité) mà Merleau-Ponty kế thừa từ hiện tượng luận của Husserl. Hệ quả là, có thể hình dung thân xác như bao gồm hai lớp: cơ thể tập quán và cơ thể hiện tại. Cơ thể tập quán là cơ thể đã sống trong quá khứ. Nó có những cách thức liên hệ với thế giới theo thói quen, vì *thói quen (habitude)* cũng

[14] Immanuel Kant, *Phê phán lý tính thuần túy,* trans. Bùi Văn Nam Sơn (Hà Nội: Văn Học, 2004), A 138/ B 177.

[15] Ibid., A 141/ B 180.

[16] Cf. Diprose, *Merleau-Ponty: Key Concepts,* 118.

gần như là *sống ở (habite),* và do đó nó tạo lập nên một cấu trúc tổng quát cho cảnh huống hiện tại của chủ thể. Cơ thể tập quán mang quá khứ ra trước mắt, chồng lấp với cơ thể hiện tại để xếp đặt hiện tại và phóng hướng về phía tương lai. Vì thế, cơ thể là điểm hội ngộ của cả quá khứ, hiện tại và tương lai. Chính khả năng này mang lại cảm giác nghịch lý cho chủ thể về hiện hữu của mình: cùng lúc vừa hiện diện lại vừa vắng mặt. Nó cũng cho thấy bản chất hiện hữu tại thế của cơ thể con người: siêu vượt - luôn ném mình về phía trước.

### 3. Vấn đề còn dang dở

Như đã nhiều lần đề cập, *cogito* đích thực không chỉ là ý thức rằng tôi tồn tại vì tôi suy tư, ngược lại, *cogito* đích thực phải là sự bộc lộ tôi trong một tình huống hiện hữu trong thế giới với những người khác và những sự vật khác như hoàn toàn bao gồm những quan hệ với thế giới *(Cf. PP, xiv)*. Vì vậy, “xét cho cùng, mọi tri giác đều diễn ra trong một chân trời nào đó và cuối cùng là trong thế giới” *(PrP, 12)*. Đó là hệ quả từ việc tri giác chỉ có thể phát sinh từ sự hiện diện thể chất của con người trong thế giới, nghĩa là mỗi chủ thể mang lấy một góc nhìn nhất định (bởi đặt để của không gian), cùng với một “nhận thức xảy ra và có giá trị chỉ cho một giai đoạn của đời sống chúng ta” (bởi đặt để của thời gian)[17]. Vậy thì “liệu tôi có thể nói một cách nghiêm túc rằng tôi sẽ luôn luôn giữ các ý tưởng tôi đang có vào lúc này, và hiểu nó đúng như thế không? Tôi lại không biết rằng sau sáu tháng, sau một năm, cho dù tôi dùng ít nhiều cùng cách phát biểu và các ý tưởng, chúng sẽ thay đổi ý nghĩa của chúng không?” *(PrP, 20)*

Chúng ta không bao giờ có được sự trình diện trọn vẹn của đối tượng, hoặc thế giới, ở mức toàn thể. Nói cách khác, luôn luôn có phần giấu ẩn của thế giới hay của đối tượng; và nó mời gọi lôi cuốn khiến thân xác luôn thay đổi góc nhìn để tạo nên những bối cảnh khác nhau

[17] Cf. Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy: History and Problems* (New York: McGraw-Hill, 1994), 524.

cho những hình thái khác nhau được trình diện. Vì thế, thân xác trở thành cánh cửa cho sự hé lộ không ngừng của Hữu.

> Thứ được nhận thức không phải là một cái gì trọn vẹn hay một sự thống nhất lý tưởng từ thành tựu của trí năng, chẳng hạn như một định đề hình học; đúng ra, đó là một tổng thể phơi mở hướng đến chân trời của vô vàn góc nhìn, nơi sẽ hòa trộn với một [góc nhìn] khác tùy thuộc vào lối nẻo hiến trao, nơi sẽ định nghĩa đối tượng được hướng đến. *(PrP, 16)*

Vì vậy, ý tưởng tiến thẳng tới nắm bắt bản chất của sự vật là một tham vọng mâu thuẫn. Điều tối đa mà chúng ta có thể có được từ tri giác của mình, nghĩa là nhận thức về thế giới đó là "một con đường, một kinh nghiệm được sáng tỏ dần dần, tự uốn nắn dần dần và tiến triển nhờ vào đối thoại với chính mình và với người khác" *(PrP, 21)*.

Tuy nhiên, vấn đề đặt ra là, như đã nói, mỗi người hiện diện ở mỗi phối cảnh khác nhau và vì vậy thế-giới-của-tôi không giống với thế-giới-của-bạn. Tôi sẽ "không bao giờ biết bạn thấy màu đỏ thế nào và bạn cũng không bao giờ biết tôi thấy màu đỏ thế nào" *(PrP, 17)*. Trong khi khả thể của sự đối thoại lại luôn cần phải dựa trên ít nhất một điều chung nào đó, vậy thì điều gì đảm bảo cái *chung* ấy giữa những thế giới khác biệt? Merleau-Ponty miễn cưỡng viện dẫn một cách không mấy đầy đủ dựa trên một niềm tin, "tin vào một hiện hữu không phân chia giữa chúng ta" *(PrP, 17)*.

*Hiện tượng luận về Tri giác* là những nỗ lực phi thường của Merleau-Ponty nhằm khám phá những đặc điểm của tri giác, nhập thân sống động nơi thân xác và mối giao kết liên chủ thể. Dầu vậy, như vừa nói, vẫn còn ẩn tàng nơi đó vết tích và nguy cơ của sự phân ly bởi lát cắt của nhận thức vào thế giới mà nó tri giác. "Với cogito, cuộc vật lộn giữa các nhận thức bắt đầu, mỗi nhận thức, như Hegel nói, tìm kiếm sự kết liễu của nhận thức kia *(PP, 355)*. Về sau, Merleau-Ponty bộc bạch rằng: "Những vấn đề đặt ra [từ *Hiện tượng luận về Tri giác*] không thể giải quyết được vì tôi bắt đầu ở đó từ sự phân biệt 'nhận thức' - 'đối thể'" *(VI, 200)*.

Cuộc thăm dò chưa thể dừng lại. Merleau-Ponty tiếp tục cuộc dò tìm "hiện hữu không phân chia" ấy đến tận những giây phút cuối cùng của cuộc đời ông. Những manh mối của nỗ lực kế tiếp này hầu hết được tìm thấy trong công trình hãy còn dang dở: *Hữu hình và Vô hình*.

## II. *Hữu hình* và *Vô hình*: *nhục thể (flesh/ la chair)* của *Thế giới*

Merleau-Ponty mở đầu *Hữu hình và Vô hình* bằng gợi nhắc về ý kiến nổi tiếng của Augustine khi nói về thời gian: "rằng nó hoàn toàn thân thuộc với mỗi người, nhưng không ai trong chúng ta có thể giải thích nó cho người khác"[18] *(VI, 3)*. Ngay khi nói về nó, thời gian không còn là nó nữa. Kinh nghiệm tri giác cũng tương tự. Chúng ta hoàn toàn thân thuộc với nó và nhận biết nó bằng trực quan. Merleau-Ponty gọi đây là *'niềm tin tri giác' (perceptual faith/ la foi perceptive)*: không phải theo nghĩa một niềm tin được chấp nhận không cần thắc mắc, nhưng đúng hơn là "một sự bám chặt mà tự nó biết là vượt quá bằng chứng, đan xen với hoài nghi" *(VI, 28)*, một cam kết đối với thế giới vốn đã có đó trước những mệnh đề triết học[19]. Nhiệm vụ mà Merleau-Ponty đặt ra trước mắt là *đối vấn* niềm tin tri giác này.

### 1. Đối vấn (interrogation) như một lối tiếp cận thay thế triết học của nhận thức

Như đã từng nhắc đến, "triết học chân chính là học lại để nhìn thế giới" *(PP, xvi)*. Việc 'học lại' này được trao phó cho hiện tượng luận để 'nhìn' với sự ngây thơ (naïveté). Nhưng sự thơ ngây của hiện tượng luận mới phức tạp làm sao! *(VI, xlvi)* Cuối luận văn *Mắt và Tâm trí (1961),* Merleau-Ponty nhận thấy cấu trúc của diễn đạt và lịch sử chỉ ra rằng chúng ta không bao giờ đạt thấu diễn đạt của Hữu[20] bằng những phương cách hiện có, bởi vì nút thắt cố hữu mà hiện tượng luận luôn muốn tháo gỡ vẫn còn đó: nhận thức – khi mang lại cho chúng ta một cái gì đó, nhưng đồng thời cũng đóng nó lại. Nhưng thay vì thất vọng về kết luận này, trong những suy tư cuối thời, Merleau-Ponty bắt đầu phê bình những phương pháp triết học có tầm ảnh hưởng đương thời, bao gồm triết học phản tư (reflection/ réflexion), biện

[18] Nguyên văn Augustine viết: "Vậy thời gian là gì? Nếu không có ai hỏi, thì con biết; nhưng nếu muốn giải thích cho người nào hỏi con, thì con hết biết". Augustine, *Tự thuật, Quyển 11, Đoạn XIII*, không rõ người dịch (Hà Nội: Nxb Tôn Giáo, 2007), 678.

[19] Cf. Lawrence Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 126.

[20] Cf. Donald A. Landes, *The Merleau-Ponty Dictionary* (London: Bloomsbury, 2013), 115.

chứng (dialectic/ dialectique) và trực giác (intuition), không phải với chủ đích phá đổ, mà là hy vọng tìm kiếm một lối nẻo nhập cuộc mới. Ông nhận ra, cuộc tiến bước mới sẽ không phải bằng cách tránh những lối cũ chưa hoàn thiện này [của triết học phản tư, biện chứng và trực giác], mà bằng cách theo đuổi chính những con đường đó xa hơn nữa.

**Phê bình triết học phản tư của Kant**

Tương tự như những nhận xét của Henri Bergson về phương cách nhận thức phân tích theo kiểu "đi quanh sự vật", Merleau-Ponty phê bình rằng triết học phản tư đạt nhận thức bằng việc tiêu diệt bản chất của đối tượng. Trong hành động tạo lập ý niệm (ideate), tâm thức (mind/ esprit)[21] thẩm định các tiếp nhận giác quan bằng cách giản lược chúng vào các phạm trù hay khái niệm thuần túy (categories/ catégories) vốn được cho là phú bẩm nơi giác tính, nghĩa là vào các yếu tố mà đối tượng ấy có chung với các đối tượng khác, cũng có nghĩa là quy chiếu nó vào một cái gì không phải nó. "Nói rằng tri giác đã và luôn là một 'sự kiểm tra của tâm thức' có nghĩa là định nghĩa nó không phải bởi những gì nó mang lại cho chúng ta, mà bởi cái gì bên trong tâm thức…" *(VI, 39)*. Công việc này suy cho cùng, theo ý của Merleau-Ponty chỉ là nỗ lực "phủ định giả thiết cho rằng nó (sự vật đưa đến tri giác) không tồn tại; là xác định ngay từ đầu cái khẳng định bằng phủ định của phủ định; là yêu cầu người vô tội bằng chứng về sự vô tội của anh ta, và giảm thiểu ngay từ sớm sự tiếp xúc của chúng ta với Hữu thành các thao tác lan man chỉ hầu giúp chúng ta tự bảo vệ mình khỏi bị lừa, là giảm trừ sự thật thành cái đáng tin, và cái có-thực thành cái có-lẽ." (*ibid.*) Và như thế, cuối cùng chúng ta không những đánh mất bản chất về phía sự vật, mà còn vấp phải những méo mó trong chiều ngược lại, nghĩa là với chính chủ thể phản tư cũng như những chủ thể phản tư khác. Merleau-Ponty viết:

[21] Vì độc giả vốn đã quen với cách chuyển ngữ của Bùi Văn Nam Sơn đối với các thuật ngữ của Kant, nên người viết cũng sẽ sử dụng cách chuyển ngữ tương tự trong phân mục này.

> Với tư cách là sự nghi ngờ có phương pháp và như một sự giảm trừ việc phơi mở đối với thế giới thành "các hành vi tinh thần", thành các mối quan hệ nội tại giữa ý niệm và hành động [tạo] ý niệm (ideate) của nó, triết học phản tư vấp phải ba lần không đúng với ý định mà nó muốn làm sáng tỏ: không đúng với thế giới hữu hình, với người nhìn thấy nó (nhìn thấy thế giới), và với mối liên hệ của anh ta với những "người nhìn [sai lầm như anh ta]" khác. *(ibid.)*

Thêm vào đó, sự phản tư mang lịch sử tính. Tức là một mặt phải giữ lấy chính tôi để thiết định nền tảng phản tư và mặt khác là sự chen chân của tôi vào một lịch sử để thực hiện hành động phản tư. Hai yếu tố này không đối nghịch với nhau. Bao lâu tư tưởng còn tăng tiến, chúng còn tương liên với nhau. Nó thuộc về bản chất của sự phản tư của tôi là giữ lấy chính mình và do đó buộc phải thoát ly bản thân khỏi mọi sự quyết định từ các điều kiện bên ngoài khác - thời tính ngoại tại. Nhưng khi phản tư theo cách này, và chỉ vì tôi đang làm điều đó với mục đích thoát khỏi thời tính ngoại tại, ngay lập tức tôi cũng phát hiện ra thời tính và lịch sử tính mà tôi đang là, bởi vì phản tư của tôi được tiếp quản từ những phản tư trước đó và từ một chuyển động của sự tồn tại đã ở đó trước tôi và trao cho tôi. "Nhưng, Husserl nói, nó luôn bao hàm một mức độ ngây thơ (naïveté) nhất định. Nó không bao giờ có thể tự nhấc mình ra khỏi thời gian". *(Cf. PrP, 92-93)*

Merleau-Ponty nói tiếp: "Husserl nói rõ rằng mọi giác ngộ về bản chất đều hàm chứa 'một mức độ ngây thơ (naïveté) nhất định' - nghĩa là, vô thức" *(PrP, 94)*. Không chỉ là tiền-phản-tư vốn có nơi hiện tượng luận, ở đây đòi hỏi một sự triệt để hơn: bất-phản-tư (unreflection). Như thế, "chúng ta nhận thấy sự cần thiết của một hoạt động khác ngoài việc [chỉ] chuyển đổi thành phản tư, nền tảng hơn nó, của một loại *bội-siêu-phản-tư (hyper–reflection/ sur-réflexion)* vốn sẽ tính đến chính nó với những thay đổi [bởi thời tính] mà nó mang theo cùng vào tiến trình" *(VI, 38)*.

**Phê bình triết học biện chứng của Sartre**

Tương tự như vậy, nếu phương pháp biện chứng là "không ổn định" *(VI, 92)*, thì chúng ta cần đến *bội-siêu-biện-chứng (hyper-dialectic/ hyper-dialectique)*, phương cách thừa

nhận hợp đề của chính đề khẳng định và phản đề phủ định vẫn chưa mang lại một định nghĩa biện chứng về hiện hữu *(VI, 94)*.

Merleau-Ponty khởi đầu những nhận định này bằng việc nhận xét biện chứng nổi tiếng mà Jean-Paul Sartre khai triển trong *Hữu thể và Hư vô (Being and Nothingness/ L'Être et le néant, 1943).* Sartre nỗ lực chỉ ra rằng nhận thức (cũng có nghĩa là bản ngã) là hư vô, là không-gì-cả (no-*thing*/ rien), là *hữu-vị-ngã (being for itself/ l'être pour soi)*. Bản ngã không được định nghĩa hay giới hạn bởi bất kỳ *thứ (thing/ chose)* gì, nó hoàn toàn được định nghĩa như là vô-thể (non-being/ non-être) bởi các năng lực của sự lảng tránh, từ chối và thiếu vắng - tóm lại là của *sự phủ định* trong khả năng nói "không", (và vì vậy cũng là nền tảng của ý tưởng về sự tự do tuyệt đối). Ngoại trừ tôi, không có gì *khác* trong tôi. Ở phía còn lại, tức là bên ngoài Tôi, hữu thể tồn tại trong sự toàn túc đặc quánh của chính nó, trong *hữu-tại-ngã (being-in-itself/ l'être en soi)*, như một *sự khẳng định* tuyệt đối, một hiện hữu thực chất mà hư vô hoàn thoàn thiếu vắng.[22] Bi kịch này xảy đến vì một đòi hỏi về sự phân cách tuyệt đối của "*dia-",* chia thành *hai*, để trở thành điều kiện khơi mào của biện chứng (*dia*-lectic). Merleau-Ponty gọi biện chứng này là "đối ứng thay thế", nghĩa là một sự đối đầu dứt khoát từ hai phía: nhận thức là cái không, và hữu thể không là gì ngoài cái có[23]. Nó "bắt đầu bằng cách đối lập một cách tuyệt đối giữa hữu thể và hư vô, và nó kết thúc bằng việc chỉ ra rằng hư vô theo một cách nào đó ở trong hữu thể" *(VI, 66)*. Tuy nhiên, Merleau-Ponty lập luận rằng sự lưỡng phân căn để này không thể tạo lập được cái mà chúng ta gọi là kinh nghiệm, chẳng hạn như kinh nghiệm của cái-nhìn. Bởi vì, "nếu hữu thể là hoàn toàn tại-ngã, thì nó chỉ là chính nó trong đêm tối căn tính [của nó], và cái nhìn của tôi, thu hút nó từ đó, sẽ phá hủy nó như là hữu thể; và nếu Vị-ngã là sự phủ định thuần túy, thì nó thậm chí không phải là Vị-ngã,

[22] Cf. Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy,* 129.

[23] Ibid., 129-130.

nó không ý thức về chính nó vì không muốn *có* một cái gì đó trong nó được biết đến" *(VI, 75)*.

Tóm lại, với công thức biện chứng mang tính đối đầu giữa khẳng định và phủ định này của Sartre, "kinh nghiệm về cái-nhìn là không thể có" *(ibid.)*.

Nhưng thực tế là chúng ta có kinh nghiệm, có tri giác, nhìn, nghe, đụng chạm. Nơi những kinh nghiệm tri giác này, khi chúng "khơi mở chúng ta với những gì không phải là chính mình" *(VI, 159)*, thì có một *nghịch lý* là, tôi giáp mặt những thứ không-phải-tôi này *duy nhất bằng cách ngang qua tôi*. Điều đáng lưu ý ở đây là nếu tôi nhìn, nghe, đụng chạm, nếu tôi bao bọc các sự vật bằng năng lực tri giác của mình, thì điều này chỉ xảy ra khi hữu thể tôi được bao bọc bởi chúng. Nếu trước đây Merleau-Ponty đề cập điều này như một *sự nhập nhằng (ambiguity/ ambiguïté)* nơi thân xác, thì bây giờ nghịch lý này thách thức sự lưỡng phân thông thường của chúng ta giữa chủ động và thụ động, giữa chủ thể và khách thể. Điều này ngụ ý *nhận thức tri giác phải liên quan đến một phương thức khác của 'sự dị biệt' hơn là sự đối đầu*[24] từ lưỡng phân. Merleau-Ponty chỉ ra rằng nó liên quan đến một sự *khác biệt (difference/ différence)* ý nhị hơn, giống như một sự tách tẽ hơn. Bản ngã khi ấy không tách rời khỏi thế giới, mà là một phần của thế giới mở ra với nó. Ông nói thêm, "cái-nhìn là sự hiện diện ở mọi nơi đối với chính thế giới… và đồng thời không thể tách lìa với những gì nó nhìn thấy, nơi mà từ đó nó được tách tẽ ra" *(VI 76)*. Trong ngữ cảnh này, Merleau-Ponty đề cập đến một trong những khái niệm quan trọng mà từ đây về sau sẽ góp mặt thường xuyên trong bài viết: s*ự xê xích (dehiscence/ écart)*.

**Phê bình thuyết trực giác của Bergson**

Merleau-Ponty đồng ý với Bergson rằng không phải bằng phân tích, mà chính bằng trực giác, nhận thức mới gặp thấy một cơ may tiếp cận hữu thể đúng mực. Nhưng Merleau-

[24] Cf. Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy,* 127-130.

Ponty cho rằng trực giác như là một *sự trùng khớp (coincidence/ coïncidence)* của chủ thể đối với sự vật theo đề xuất của Bergson là không thể. Vì “nếu tôi diễn đạt trải nghiệm này bằng cách nói rằng các sự vật ở đúng vị trí của chúng và chúng ta hợp nhất với chúng, thì tôi lập tức khiến chính trải nghiệm đó trở nên bất khả thi: bởi lẽ, theo mức độ mà sự vật được tiếp cận, thì tôi không còn là tôi; còn theo mức độ mà tôi là tôi, thì không còn sự vật…” *(VI, 122)*. Sự việc cũng diễn ra tương tự đối với vấn đề thời tính, “không có sự trùng khớp thực sự với quá khứ: nếu ký ức thuần túy là hiện tại trước đây được bảo lưu, và nếu, trong hành động hồi tưởng, tôi thực sự trở lại như cũ, thì không thể hiểu nó có thể mở ra như thế nào với tôi chiều kích của quá khứ” *(ibid.)*. Nhưng nếu khi được ghi khắc trong tôi, có một thứ gì đó đã mất đi nơi mỗi hiện tại [đã qua], nếu ký ức là phần hiện tại ấy biến đổi thành cái vô hình, thì thực sự có một quá khứ, nhưng không trùng khớp với hiện-tại-đã-qua ấy; tôi bị ngăn cách với nó bởi toàn bộ bề dày của hiện tại của tôi. Quá khứ ấy là *của tôi* chỉ bằng cách nào đó mà nó tìm được một vị trí trong hiện tại của tôi, bằng hiện diện một cách mới mẻ, không bao giờ như trước đây. Vì chúng ta không bao giờ có đồng thời sự vật và ý thức về sự vật, không bao giờ đồng thời có quá khứ và ý thức về quá khứ, nên tương tự vậy, không thể nào có một trực giác do trùng khớp, khi đồng thời mọi thứ người ta trao đến Hữu thì đều được lấy ra từ kinh nghiệm, và mọi thứ người ta trao đến kinh nghiệm thì đều được lấy từ Hữu. *(Cf. VI, 122-123)*

Như vậy, trải nghiệm về sự trùng khớp có thể chỉ là “sự trùng khớp một phần”. Nhưng sự trùng khớp chỉ một phần nghĩa là gì? Merleau-Ponty nói rằng đó là một sự trùng khớp luôn luôn là quá khứ hoặc luôn luôn là tương lai, một trải nghiệm nhớ lại một quá khứ bất khả thi, và đoán trước một tương lai bất khả thi, xuất hiện từ Hữu hoặc sẽ kết hợp chính nó vào Hữu, cái ‘là của nó’ nhưng không phải là nó, và do đó không phải là một sự trùng khớp như một sự hợp nhất thực sự.

> Khi tôi tìm lại được thế giới thực như nó vốn là, dưới tay tôi, dưới mắt tôi, đối diện với cơ thể tôi, tôi tìm thấy nhiều thứ hơn là một vật thể: một Hữu mà cái-nhìn của tôi là một phần, một hữu hình tính đã ở đó trước mọi thao tác hay hoạt động của tôi. Nhưng điều này không có nghĩa là có sự hợp nhất hay trùng khớp giữa tôi với nó: ngược lại, điều này xảy ra do một loại

> *xê xích (écart)* vén mở cơ thể tôi ra làm hai, và bởi vì giữa cơ thể bị nhìn và cơ thể nhìn của tôi, cơ thể bị chạm và cơ thể đụng của tôi, có một sự chồng lấp hoặc một sự xâm lấn, cho nên chúng ta nói rằng vật chuyển di vào chúng ta cũng như chúng ta chuyển di vào vật. *(VI, 123)*

Điều này có được là nhờ *sự xê xích* của thời gian, khiến sự "trùng khớp một phần" này được diễn đạt chính xác hơn với mô tả rằng đó là một sự trùng khớp luôn luôn là, và chỉ là, *'sắp xảy ra' (imminent) (VI, 147)*. Merleau-Ponty viết:

> Do đó, điều cần thiết là độ lệch *(écart)*, nếu không có nó, trải nghiệm về sự vật hoặc quá khứ sẽ giảm xuống bằng không; sự phơi mở đối với chính sự vật, đối với chính quá khứ cũng tương tự vậy, cần có nó (écart) để đi vào định nghĩa của chúng. Do đó, cái được mang đến không phải là một vật trơ trụi, một quá khứ y nguyên như nó đã từng ở thời điểm của nó; nhưng đúng hơn là một vật sẵn sàng được nhìn, đang cưu mang - trong nguyên lý cũng như thực tế - tất cả những cái-nhìn mà người ta có thể có về nó, một quá khứ như là một ngày đã *cộng thêm* [vào đó] một sự thay đổi không thể giải thích được, một khoảng cách xa lạ - bị ràng buộc về nguyên lý cũng như thực tế với một sự triệu hồi sẽ nối dài khoảng cách đó mà không hủy bỏ nó. *(VI, 124)*

Cuối cùng, vượt bỏ khái niệm ngây thơ (naïveté) của trực giác chỉ như là sự *hoàn thành* một *ý hướng rỗng*[25] bởi tính toàn túc của hữu thể, "chúng ta phải quay trở lại ý tưởng này... về trực giác như là sự thăm khám hoặc sờ nắn trong thẳm sâu…" *(VI, 128)*.[26] Vì không phải là sự trùng khớp, vì có một 'độ lệch' (écart), nên trực giác có thể xê xích, có thể "thăm khám"; và từ khoảng xột xoạt đó, nó không phải chỉ là một trực giác hoàn toàn câm lặng, "ngược lại, mọi thứ diễn ra như thể anh ta muốn diễn đạt thành lời một sự im lặng nào đó mà anh ta lắng nghe bên trong mình" *(VI, 125)*

**Đối vấn**

Với những kỳ vọng của bội siêu phản tư, bội siêu biện chứng và trực giác 'sờ nắn', Merleau-Ponty đề nghị rằng cách tiếp cận khả dĩ phải là một phương cách giống như con

---

[25] Xin xem cước chú 58, trang 47.

[26] Cf. Lời đề từ của *Hữu hình và Vô hình* (*VI, xlvi-xlvii*).

đường của hội họa[27] hoặc văn chương[28], tức là choán lấy quỹ đạo mở của cảm giác vốn ngay lập tức lặp lại và định hình lại cảm giác đó thông qua một phân rã có dạng cố kết (coherent deformation)[29]. Như đã nói, ông gọi nó là 'đối vấn' - thuật ngữ được Merleau-Ponty dùng để thay thế cho triết học [nhận thức].

Về căn bản, 'đối vấn' ám chỉ một sự cởi mở hơn, khi sẵn sàng bước vào một cuộc giáp mặt mà dường như sự neo đậu của mọi thứ 'chủ thể tính' không còn là thứ nhất thiết: "Chúng ta đang đối vấn kinh nghiệm của mình chính xác để biết làm cách nào nó khơi mở chúng ta với những gì không phải là chính mình" *(VI, 159)*.

Merleau-Ponty nhấn mạnh, kinh nghiệm tri giác được gọi là niềm tin vì giống như mọi niềm tin, nó có thể bị nghi ngờ, và sự dao động không mỏi mệt này đối với mọi thứ, đối với thế giới, vốn là cuộc sống của chúng ta, cũng là một cuộc đối vấn liên tục. Như thế, triết học đối vấn niềm tin tri giác, nhưng không mong đợi và cũng sẽ không nhận được câu trả lời theo nghĩa thông thường. Bởi vì căn bản là thế-giới-đang-tồn-tại tồn tại trong dạng thức đối vấn. Nếu chúng ta đặt câu hỏi về chính mình trong chính đời sống đang diễn ra của mình, thì đó không phải là bởi vì một vị-ngã hư vô áng ngự trong cung lòng chúng ta và chực chờ dọa dẫm tiêu hủy mọi sự ưng thuận của chúng ta về phía hữu thể mà mình đối diện trong từng may động. "Nhưng đó là bởi vì chính chúng ta là một câu hỏi liên lỉ, một dự phóng táo bạo đảm đương lấy sự cưu mang của chúng ta giữa những chòm sao bí ẩn của thế giới cũng như sự cưu mang của sự vật nơi những chiều kích của chúng ta". *(Cf. VI, 103)* "Việc đặt câu hỏi ở đây không phải là một khởi đầu của sự phủ định, mà có lẽ là một sự đặt chân vào hiện hữu" *(VI, 4)*. Đó là một nỗ lực để "tương hợp cái-nhìn này [về thế giới] với sự hiểu biết" *(ibid.)* theo cách không làm biến dạng chúng[30], nghĩa là, "triết học không phải một từ vựng, nó

[27] Được khai triển trong *Mắt và Tâm trí*.

[28] Được nói đến trong *Lời nói đầu* của *Biểu hiệu*.

[29] Cf. Landes, *The Merleau-Ponty Dictionary*, 116.

[30] Cf. Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy,* 126.

không quan tâm đến ‘nghĩa của từ’, nó không tìm kiếm một sự thay thế ngôn ngữ cho thế giới mà chúng ta nhìn thấy, nó không biến thế giới thành một cái gì đó được nói ra, nó không tự cài cắm mình vào trật tự của điều đã nói hoặc viết ra” *(ibid.)*. Như thế, đó là một nỗ lực tìm cách để chính các sự vật tự “diễn đạt từ sâu thẳm sự thinh lặng của chúng” *(ibid.)*.

Có thể nói, đối vấn là một cuộc song tấu của thâu nhận và tỏ bày, hay nói theo ngôn ngữ của Merleau-Ponty, “của nhìn và nói” *(VI, 130)*, của tri giác và diễn đạt. Không phải là hai và cũng không là một, nhưng là một cuộc song tấu. Thế giới khi ấy không phải chỉ là sự sắp đặt nề nếp của sàn gỗ, rèm vải, bục kệ và những đồ vật lặng câm, nhưng là một sân khấu, nơi tất cả cùng có mặt, cùng vương vào nhau, tùy thuộc trong sự hiện diện của cái khác, để trình diễn cùng một trường khúc [của nhục thể].

Mang theo và đồng thời vượt qua phản tư, biện chứng và trực giác, đối vấn không chủ ý tìm kiếm câu trả lời chắc chắn và xong xuôi cho những câu hỏi thâm niên, nhưng đó là cam kết với nỗ lực để *diễn đạt (expression)*, trong khi biết rằng, nó không bao giờ có thể hoàn thành dự phóng của mình. Nghĩa là, đối vấn luôn luôn phải duy trì diễn đạt,[31] trong khi bản thân diễn đạt đã sẵn hàm ngụ một sự chưa-xong. Đây có vẻ là một nỗ lực phi lý, khi đặt mình trong một nghịch cảnh dường như chẳng mang lại thành tựu nào. Nhưng đó lại là đặc ân đồng thời là bổn phận mà triết học phải đảm nhận, vì có lẽ chỉ mình nó mới có khả năng đảm nhận.

Đối vấn đặt mình trước một thế giới bất phản tư, được so ví như cái mà triết gia hướng tới nhưng chưa bao giờ diễn đạt, bởi không bao giờ có thể được diễn đạt đầy đủ, vì thế nó gần như một bóng tối mà anh ta phải mang lấy *(SI, 178)*. Vì không thể khuất phục, Merleau-Ponty gọi nó là ‘Hữu thể thô lậu’ (brute Being) hay ‘Dã thể’ (wild Being/ l'être sauvage) *(Cf. VI, 102)*. Trong đối vấn, với một câu hỏi được nêu lên một cách đúng mực, thì “‘câu trả lời’ [ở nơi] cao hơn các ‘thực kiện’ (fact/ fait) và thấp hơn những ‘bản chất’(essences)”, nó nằm ở khoảng không gian giữa hai điều này, “ở nơi Dã thể” *(VI, 121)*.

[31] Cf. Landes, *The Merleau-Ponty Dictionary*, 116.

Chính vì thế, Merleau-Ponty còn gọi Dã thể là "thế giới thẳng đứng" (vertical world/ monde vertical) - chiều *vô hình* của thế giới *hữu hình* vốn ôm ấp những chân trời (theo chiều ngang) (horizon).

Trong những diễn đạt của Merleau-Ponty như vừa nêu, khi nói "thế-giới-đang-tồn-tại tồn tại trong dạng thức đối vấn" *(VI, 130)*, thì không đơn thuần là một phương pháp, đối vấn từ đây đã mang dáng dấp của chính hữu thể luận, và gần như tất cả những diễn đạt kế tiếp, những ý tưởng mạnh bạo nhất về hữu thể luận của Merleau-Ponty, đều dựa trên nó.

## 2. *Hữu hình* và *vô hình* như những nhịp điệu của *nhục thể*

### Nhục thể (flesh/ la chair)

Nếu như '*thân xác'* là trọng tâm của những công trình trước đó, và hãy còn dang dở, thì theo như chính ý kiến của Merleau-Ponty, *"nhục thể* là một khái niệm tối hậu" *(VI, 140)*. Với vị trí đặc biệt này, dáng dấp của khái niệm 'nhục thể' phủ khắp toàn bộ những suy tư cuối thời của Merleau-Ponty. Tuy nhiên, dù được trải rộng trong những bản văn chất chứa, nhưng ngay cả đối với những ai tiếp cận hữu thể luận của Merleau-Ponty một cách cẩn trọng nhất, thì một diễn đạt cụ thể cho khái niệm này vẫn chưa bao giờ rõ ràng[32]. Như nhiều nhận định cho thấy rằng, có vẻ như hạn từ này né tránh người đọc, như thể bản văn liên tục mở ra, liên tục chỉ đến một cái gì nhiều hơn mà nó có thể diễn đạt.

### Nhục thể như là "xác thịt"

Thật ra, sẽ không xác đáng khi cho rằng *Hữu hình và Vô hình (1964)* đánh dấu bước chuyển của Merleau-Ponty từ hiện tượng luận sang hữu thể luận. Đó là một quá trình đã khởi sự sớm hơn nhiều. Sau *Hiện tượng luận về Tri giác*, ý tưởng về một *"nguyên tố"* làm bệ đỡ

[32] Cf. Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy,* 137.

cho tính chất "xác thịt" và vật lý của chính chúng ta và các mối quan hệ của chúng ta trong thế giới đã manh nha được Merleau-Ponty nhắc đến. Chẳng hạn như trong *Mắt và Tâm trí,* ông viết:

> Điều bí ẩn là cơ thể tôi đồng thời nhìn thấy và được nhìn thấy. Chính khi nhìn vào tất cả mọi thứ, nó cũng có thể nhìn vào chính mình và nhận ra, trong những gì nó thấy, "mặt khác" của khả năng nhìn của mình. Nó thấy mình đang thấy; nó chạm vào chính nó đang chạm; nó trở nên hữu hình và khả giác cho chính nó. Nó không phải là một bản-ngã ngang qua sự trong suốt, giống như suy nghĩ, cái chỉ suy nghĩ về đối tượng của nó bằng cách đồng hóa nó, bằng cách cấu thành nó, bằng cách biến đổi nó thành ý nghĩ. Nó là một bản-ngã ngang qua sự trộn lẫn, tính kỷ ái, ngang qua tính cố hữu - sự thuộc về vốn có (inherence/ inhérence) của người-nhìn trong cái mà anh ta nhìn thấy, và ngang qua tính cố hữu của cảm giác trong cái được cảm giác - do đó, [nó là] một bản-ngã bị vướng vào các sự vật, có phía trước và phía sau, một quá khứ và một tương lai. *(EM, 162-163)*

Trong đoạn trích dài này, điều cần lưu ý đó là thay vì sự trong suốt xuyên thấu trực tiếp như ý tưởng của Descartes (transparent cogito), có một "tính cố hữu - sự thuộc về vốn có của người-nhìn trong cái mà anh ta nhìn thấy", có một mắc míu nào đó tạo nên tính mờ đục và sự vướng víu của bản ngã nơi xác thân (tacit cogito) trong kinh nghiệm tri giác, khi cơ thể bị vướng vào, được tóm bắt nơi các sự vật mà nó giáp mặt. Merleau-Ponty nói tiếp:

> Hữu hình và linh động, thân xác tôi là một vật giữa các vật; nó vướng trong kết cấu của thế giới, và sự cố kết (cohesion/ cohésion) ấy vì vậy là một sự vật. Nhưng bởi vì nó di chuyển chính mình và nhìn, nên nó giữ các sự vật ở một vòng tròn quanh nó. Các sự vật là một phần thêm vào hoặc phần mở rộng của chính nó; chúng được khảm vào nhục thể (flesh/ la chair) của nó, chúng là một phần của định nghĩa đầy đủ về nó; thế giới được làm từ cùng một thứ như thân xác". *(PrP, 163)*

Ở đây, khái niệm mà chúng ta quan tâm đã bắt đầu xuất hiện rõ hơn: "Thế giới được làm từ cùng một thứ như thân xác", cùng một *nhục thể (flesh/ la chair)* như thân xác. Sự vật "không phải là thứ hư cấu mà tôi có thể dùng để giải thích cho sa mạc của mình (cõi cô độc mà Descartes đề nghị)… nhưng là những anh em song sinh của tôi, hay là 'xương bởi xương tôi, thịt bởi thịt tôi'" *(SI, 15)*. Chúng cũng bị vướng vào cùng một kết cấu của kinh nghiệm. Tập hợp những hiện hữu có tính xác thịt này của chính tôi, các sinh vật khác và những thứ khả giác là một phần điều mà Merleau-Ponty ngụ ý khi ông bắt đầu nói về "nhục thể của thế

giới”. Trong ngữ cảnh này của nhục thể, Merleau-Ponty sử dụng thuật ngữ này có lẽ trước hết với chủ ý thay thế cho một khái niệm xưa cũ: ‘chất thể’ (matter) - một khái niệm khá thô kệch khi đánh đồng mọi vật như một dạng vật chất đơn thuần, trơ cứng và vì vậy không tính đến những tiếp xúc cảm giác. Như vậy, trong những ngữ cảnh đầu tiên này, “nhục thể” - thuật ngữ mang đến ấn tượng rất “thịt” này - đôi khi được Merleau-Ponty sử dụng vì sức mạnh của nó để gợi lên tính cảm giác [nhờ vào xác thịt] của kinh nghiệm sống động.[33] Có lẽ Merleau-Ponty muốn trình bày nó như là ‘chất thể’ của *Leib*[34]. Tuy nhiên điều đáng lưu ý là *Leib* đề cập đến cơ thể của riêng một người (one’s own body/ le corps propre), nghĩa là nó chỉ định một hữu thể cụ thể. Vì vậy phạm vi tiếp cận của nó đơn thuần là *ontic*.

Đằng khác, trong *Hữu hình và Vô hình*, ‘nhục thể’ được Merleau-Ponty sử dụng mà không có bất kỳ mạo từ sở hữu nào, vì nó không còn là nhục thể của bất kỳ ai[35], “nó không phải là một thực kiện (fact/ fait) hay tổng hợp các thực kiện ‘vật chất’ hay ‘tinh thần’” (*VI, 139*); và vì vậy, không chỉ là *ontic*, mà là *ontology* - hữu thể luận với nội hàm được mở rộng hơn rất nhiều, và đồng thời cũng trở nên khó hiểu hơn rất nhiều.

**Nhục thể như là “khoảng cách”**

Như đã từng được nhắc đến trước đây, *sự xê xích (dehiscence/ écart)* được hiểu là một sự tách tẽ, nứt rẽ làm nên những khác biệt, nhưng không phải là sự chia đôi triệt để dẫn đến lưỡng phân đối lập. Với ngôn từ ý nhị của Merleau-Ponty, nó là một khe mở, một khoản xột xoạt làm điều kiện để có thể nảy sinh tri giác: sự mở ra của tôi về phía thế giới và về phía tha thể vốn không-phải-tôi (*VI, 159*). Hiển nhiên, tiếp đến người ta sẽ hỏi, cái gì đang xê xích, đang tách tẽ?

[33] Cf. Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy,* 138.

[34] Xem cước chú 10, trang 11.

[35] Cf. Emmanuel Allo, Frank Chouraqui & Rajiv Kaushik, *Contemporary Philosophy* (New York: State University of New York, 2019), 17.

Từ kinh nghiệm tri giác kép của việc ‘chạm - bị chạm’ giữa bàn tay trái và bàn tay phải, cũng như được nới rộng giữa cơ thể và sự vật, (như đã trình bày trong Chương I), khi cơ thể vừa chủ động chạm vừa bị chạm một cách thụ động, thì đòi hỏi phải có một *khoảng cách* hay một *‘lớp dày’* cần thiết để hai chiều hướng này không trùng làm một, trong cùng trọn vẹn hữu thể tôi, cũng như giữa tôi và sự vật. Merleau-Ponty gọi “nguyên tố ẩn danh” - cần thiết để duy trì khoảng cách ấy là *nhục thể*: “lớp dày của nhục thể, giữa người-nhìn và sự vật, cấu thành nên tính hữu hình của sự vật cũng như xác thể của anh ta” *(VI, 135)*. Nghĩa là, trải nghiệm đối với hữu thể, ngang qua thân xác, phụ thuộc vào *‘lớp dày’* này của nhục thể. Tuy nhiên, nó hoàn toàn lạ lẫm vì cho đến nay vẫn “chưa được gọi tên trong bất kỳ [nền] triết học nào” *(VI, 147)*.

**Nhục thể như là “nguyên tố” của Hữu**

Vì chưa từng được gọi tên, nên trước hết cách Merleau-Ponty nói về nhục thể đó là tránh nó khỏi bị nhầm với những cái đã được gọi tên: “Nhục thể không phải là chất thể, theo nghĩa là các tiểu thể sẽ kết hợp hoặc thêm vào với cái khác [như mô thể chẳng hạn], để tạo nên các hữu thể…” (ở đây Merleau-Ponty đã vượt qua cách hiểu trước đó như là một dạng chất thể có tính “xác thịt”), “nó không phải là một thực kiện hay tổng hợp các thực kiện ‘vật chất’ hay ‘tinh thần’. Nó cũng không phải là một biểu tượng cho tâm trí: tâm trí không thể được nắm bắt bởi những biểu tượng của chính nó…”. Tóm lại, “nhục thể không phải chất thể (matter/ matière), không phải tâm trí (mind/ esprit), không phải bản thể (substance)”. *(VI, 139)* Sau đó, ông viết:

> Để chỉ định nó, chúng ta cần đến một thuật ngữ cổ: “nguyên tố” (element/ élément), theo kiểu nó được dùng để nói về nước, khí, đất và lửa, nghĩa là, theo nghĩa của một *thứ phổ quát (general thing/ chose générale)*, một trung đạo giữa không-thời tính (spatio-temporal/ spatio-temporel) cụ thể và ý niệm (idea/ l’idée), một loại nguyên lý nhập thể để mang đến một dáng điệu của hiện hữu ở bất cứ nơi nào có một manh mún của hữu thể. Theo nghĩa này, nhục thể là một “nguyên tố” của Hữu (Being/ l’Être). *(VI, 139)*

Dù được diễn đạt trong cấu trúc câu khẳng định, nhưng những diễn đạt này cũng cho thấy nơi nó một khả năng lảng tránh không kém gì cách nói phủ định trước đó. Thoạt tiên, khi được chỉ định như một 'nguyên tố', người ta có thể đoán rằng, bên cạnh bốn 'nguyên tố' của "nước, khí, đất và lửa" - vốn làm nền cho hiện hữu vật chất - thì nhục thể là 'nguyên tố' thứ năm - 'nguyên tố của kinh nghiệm' - nguyên tố có mặt nơi mọi hữu thể tri giác, một *thứ phổ quát* và thực như mọi 'nguyên tố' khác.[36] Nhưng "một 'nguyên tố' của Hữu" thì lại là một diễn đạt rất khó hiểu.

Để diễn tả ý tưởng này, có lẽ cần đề cập đến khái niệm thường được Merleau-Ponty dùng: *nhục-thể-của-thế-giới (flesh of the world/ la chair du monde)* - vốn là đơn nhất trong ngữ nghĩa một 'nguyên tố' của nó. Từ nguyên khối của mình, nó tách tẽ (écart) để trở thành nhục thể của thế giới [gồm sự vật mà thân xác tri giác] và nhục thể của thân xác. Như 'chạm - bị chạm', 'thấy - được thấy', cơ thể tôi, trong khi cùng một nhục thể với thế giới, vừa mở ra *với* thế giới, vừa mở ra với phần chính nó *của* thế giới. Nó là một khoảnh khắc hay một giao điểm của nhục thể trong nhục-thể-của-thế-giới, để nhận biết và diễn đạt chính nhục thể ấy. Cụ thể là nơi thân xác, Merleau-Ponty khám phá ra rằng tri giác về hữu thể cho phép chúng ta tiếp cận với chính ý nghĩa của hữu thể. Như thế nhục thể của tôi trở thành chứng tá hữu thể luận của một chiều kích vượt quá nó,[37] ngang qua nó mà các kích thước của nhục thể được diễn đạt: chiều sâu, sức nặng, quảng tính, diện mạo, ý nghĩa,…

> Người ta có thể nói rằng chúng ta tri giác *chính sự vật*, rằng chúng ta là thế giới đang suy tư về chính nó - hoặc là thế giới áng ngự nơi trái tim nhục thể của chúng ta. Trong trường hợp nào đi nữa, một khi mối quan hệ 'thân xác - thế giới' được nhìn nhận, sẽ có sự phân nhánh của thân xác tôi, sự phân nhánh của thế giới và sự tương ứng giữa cái bên trong của thế giới và cái bên ngoài của tôi, giữa cái bên trong của tôi và cái bên ngoài của thế giới. *(VI, 136)*

Điều này cũng hàm ý một khả năng quy hồi, một sự thoái hồi mà về nguyên tắc là có thể, nhưng nó lại vĩnh viễn trong tình trạng khuất dạng, vì bất kỳ sự trùng lặp hoàn toàn nào

[36] Cf. Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy,* 140.

[37] Cf. Allo, *Contemporary Philosophy*, 17.

cũng sẽ làm chính Hữu sụp đổ. Tính chất này sẽ được Merleau-Ponty diễn đạt kỹ lưỡng hơn ngang qua khái niệm 'khả hồi tính' (reversibility/ réversibilité). Như thế, với khả hồi tính, thông qua mối quan hệ bao bọc - được bao bọc của *nhục-thể-của-thế-giới*, nó cho phép một không gian hay một *xê xích,* một *khe hở* để Hữu tự thân tỏ lộ như là tri giác.

**Hữu hình và vô hình**

> Làm thế nào mà cái-nhìn của tôi, trong khi bao trùm chúng, lại không che giấu chúng, và sau hết, khi che giấu chúng, lại hé lộ chúng? *(VI, 131)*

Trong *Hiện tượng luận về Tri giác*, Merleau-Ponty gọi bộ ba: tri giác, nhập thân sống động nơi thân xác và mối giao kết liên chủ thể là hệ thống cộng sinh 'bản ngã-người khác-sự vật' (self-others-things), hay *Lebenswelt.* Trong những ghi chép sau cùng này, ông chỉ đơn giản gọi nó là *'hữu hình' (visible/ le visible)* và được diễn họa bởi *'vô hình' (invisible/ l'invisible)*. Sự thay đổi này không dễ dàng như chỉ là việc đặt tên, nhưng đó là một chuỗi giải trình kỳ công dựa trên những khái niệm của nhục thể, sự xê xích tách tẽ (écart).

Với sự hậu thuẫn của 'nhục thể', Merleau-Ponty giải thích rằng, tách tẽ từ cùng một nhục-thể-của-thế-giới, cái-nhìn chính là sự nhập thân (incorporation) của người-nhìn vào cái hữu hình, đặt một câu hỏi về chính nó, cái *là của nó* bên trong cái hữu hình [mà nó đang nhìn]. Như vậy, cái *hữu hình* của thế giới thực sự không phải là lớp vỏ bọc của *quale*, mà là nằm giữa *qualia*[38], và tạo nên một màng mỏng liên kết của các chân trời bên ngoài và bên trong giữa người-nhìn và cái được nhìn. *(Cf. VI, 131)* Merleau-Ponty diễn tả:

> Một màu đỏ nào đó cũng là một trầm tích được tạo ra từ sâu thẳm của thế giới tưởng tượng. Nếu chúng ta tính đến tất cả những sự tham gia này, chúng ta sẽ nhận ra rằng một màu trần trụi, và nói chung là một cái hữu hình, không phải là một khối của hữu thể hoàn toàn cứng

[38] *'Quale'* liên quan mật thiết đến các lý thuyết 'dữ liệu - giác quan' của tri giác, vì thế thuật ngữ Latin này được sử dụng để chỉ sự "trích xuất" kinh nghiệm chủ quan hoặc định tính khi có một cảm giác. Ngược lại, *'qualia'* thường được cho là có sẵn đối với nhận thức phản tư hoặc nội quan. Trong *Hiện tượng luận về Tri giác*, Merleau-Ponty trở lại mô tả về 'trường hiện tượng' (phenomenal field) và cho thấy rằng một '*quale* thuần túy' là không thể, bởi vì cấu trúc của tri giác không phải là kiểu một người liên hệ với cơ thể như một cơ chế máy móc đơn thuần với một tâm trí tách biệt. Thực tế tri giác là một "sự trao chuyền sống động với thế giới" *(PP, 53)*. Cf. Landes, *The Merleau-Ponty Dictionary*, 195.

> chắc, không thể chia cắt, được đệ trình hoàn toàn trơ trụi trước một cái-nhìn, như thế sẽ chỉ có thể là tổng thể (total) hoặc không gì cả; mà đúng hơn, đó là một kiểu khe hẹp giữa các chân trời bên ngoài và các chân trời bên trong luôn luôn hé lộ, một thứ gì đó chạm nhẹ vào và làm cho các vùng đa dạng của thế giới nhuộm màu hoặc hữu hình vang vọng từ xa, một sự dị biệt nào đó, một sự uốn âm trong chốc lát của thế giới này. *(VI, 132)*

Điều này giống như nhục thể đệ trình cho chính nhục thể rằng cái hữu hình có tính vô hình của nó, và phần vô hình đó là *của tôi*. "Nhục thể như *Sichtigkeit (sự Nhìn thấy)* và sự phổ quát" *(cước chú VI, 131)*. Do đó cái-nhìn là hỏi và hồi đáp. Cuộc đối vấn này tạo nên sự phơi mở xuyên qua nhục thể. Nhục thể xê xích tách tẽ trổ sinh hai phiến (leaves/ feuillets) của thân xác tôi và những phiến của thế giới hữu hình. Chính là giữa những phiến xen kẽ này mà có hữu hình tính. Khi đó, cơ thể tôi là hình mẫu cho các sự vật và sự vật là hình mẫu cho cơ thể tôi: cơ thể gắn kết với thế giới thông qua tất cả các bộ phận của nó, cũng như đương đầu với thế giới ấy. *(Cf. VI, 131)*

> Một lần nữa, nhục thể mà chúng ta đang nói đến không phải là chất thể. Đó là sự cuộn mình của cái hữu hình trên xác thân đang thấy, của cái khả xúc trên xác thân đang tiếp chạm, điều này được chứng thực cụ thể khi thân xác nhìn thấy chính nó, chạm vào chính nó khi nhìn và chạm vào các sự vật; sao cho, một cách đồng thời, *như là* vật khả xúc, nó hạ cố vào giữa chúng, *như là* sự đụng chạm, nó chế ngự tất cả chúng và rút mối quan hệ này và thậm chí cả mối quan hệ kép này ra khỏi chính nó, bằng cách tách tẽ hoặc phân hạch nguyên khối (mass/ masse) của chính mình. *(VI, 146)*

Cùng một thể thức như đối vấn, những gì vừa được diễn đạt trong tính hữu hình này chỉ có thể được tiếp cận đầy đủ ngang qua sự diễn họa từ tầng sâu vô hình của nó. Ở mặt còn lại của cái-nhìn – *vô hình*, Merleau-Ponty chú ý rằng vấn đề được nêu ra ở đây không phải là xem xét "cái vô hình tuyệt đối", mà là "cái vô hình *của* thế giới này, cái cư ngụ nơi thế giới này, duy trì nó và diễn họa nó nên hữu hình" (*VI, 151*). Ở ý nghĩa thứ hai hoặc nghĩa bóng

này của cái-nhìn, vô hình chính "là *intuitus mentis*[39] hoặc ý niệm", được diễn tả như là "sự thăng hoa[40] của nhục thể, cái sẽ là tâm trí hoặc tư tưởng" *(VI, 145)*.

Merleau-Ponty lập luận rằng, với sự hiện diện của những người-nhìn khác, chính tôi trở nên hữu hình và vì vậy xác nhận về một hữu hình tính [mang tính] *phổ quát*, nghĩa là bước chân vào chiều kích ý niệm. Nhưng duy chỉ sự hiện diện thực kiện của các cơ thể khác không thể tạo ra suy tư hay ý niệm nếu "hạt giống" của nó không ở trong cơ thể của chính tôi: suy tư, luôn là suy tư về cái gì đó, nghĩa là luôn đính kèm mối quan hệ với chính mình, với thế giới cũng như với người khác; do đó suy tư được thiết lập trong ba chiều cùng một lúc. Như vậy, suy tư hay ý nghĩ phải được đưa đến để xuất hiện trực tiếp trong "kết cấu hạ tầng của cái-nhìn" hữu hình, ngay tại thời điểm cái-nhìn xuất hiện. Merleau-Ponty nhấn mạnh rằng, nó (suy tư) được đưa đến, chứ không phải được sinh ra; nghĩa là không phải *intuitus mentis* tiên vàn đã sẵn có nơi tâm trí (như Descartes). (Cf. VI, 145) "kết cấu hạ tầng của cái-nhìn" này được gọi là "vô hình".

> ngữ nghĩa là vô hình, nhưng vô hình không phải là sự trái nghịch của hữu hình: tự chính hữu hình hàm chứa một khung ảnh (framework/ membrure) vô hình bên trong, và vô-hình[41] (in-visible) là phần đối chiếu bí mật của hữu hình, nó chỉ xuất hiện bên trong nó, nó là *Nichturpräsentierbar* được trình diện với tôi *như vậy* trong thế giới - người ta không thể nhìn thấy nó ở đó và mọi nỗ lực để *nhìn thấy nó ở đó* đều làm cho nó biến mất, nhưng nó *nằm trên đường kẻ (in the line/ dans la ligne)* của hữu hình, nó là tiêu điểm ảo[42] của nó (cái hữu hình), nó được khắc bên trong nó (trong hình ảnh) *(VI, 215)* [43]

---

[39] *Intuitus mentis – trực giác của tâm trí* (gọi tắt: trực giác), đã được Augustine đề cập từ lâu, nhưng khái niệm này trở nên nổi bật trong tư tưởng của Descartes khi ám chỉ một chân lý chắc chắn về ý niệm, một sự trùng khớp giữa nhận thức và ý niệm.

[40] *Sự thăng hoa (sublimation)* là sự thay đổi trạng thái của một chất từ trạng thái rắn trực tiếp qua trạng thái khí.

[41] Merleau-Ponty chiết tự khi đặt dấu nối (-) giữa hạn từ "l'in-visible". Tiền tố *in-* trong hệ ngôn ngữ Latin dùng để chỉ sự phủ định, sự thiếu hụt hoặc một sự vắng mặt. Trong trường hợp này, có lẽ điều Merleau-Ponty muốn diễn đạt đó là *sự vắng mặt (in-)* của *hữu hình (visible).* Hiển nhiên, *sự vắng mặt* hàm ngụ điều kiện tiên quyết đó là *sự có mặt.*

[42] Trong vật lý quang hình, khác với tiêu điểm thật (F) là điểm hội tụ thật của các chùm tia sáng qua thấu kính hội tụ, tiêu điểm ảo (F') là điểm giao của các đường hình học kéo dài từ các chùm tia sáng qua thấu kính phân kỳ.

[43] Những trích đoạn này là các đoạn thảo tay rời rạch của Merleau-Ponty, được biên tập trong phần *Ghi chú (Working Notes/ Notes de travail)* và sau này được thêm vào sau *Hữu hình và Vô hình*. Nhà xuất bản đã cố ý

Ở đây, Merleau-Ponty sử dụng thuật ngữ ‘Nichturpräsentierbar’ (không thể trình diện) khá thú vị, khi sử dụng tiền tố phủ định ‘Nicht’ cho tính từ ‘präsentierbar’ (có thể trình diện/ presentable) theo cách khẳng định, vì chính điều ‘không thể trình diện’ này làm cho những gì ‘được trình diện’ trở nên khả thi, và ngược lại.

> Do đó, nó không phải là vô hình ở thực kiện (de facto), giống như một vật ẩn sau một vật khác, và không phải là vật vô hình tuyệt đối, không liên quan gì đến cái hữu hình. Đúng hơn, nó là cái vô hình *của* thế giới này, cái cư ngụ nơi thế giới này, duy trì nó và diễn họa nó nên hữu hình, khả thể tính nội tại và của chính nó (thế giời này), Hữu của hữu thể (thế giới) này. *(VI, 151)*

Tóm lại, vô hình là lớp lót hoặc chiều sâu của hữu hình, là kết cấu hạ tầng của cái-nhìn để diễn họa hữu hình, và ngược lại “vật-khả-giác là không gian mà *vô hình* được tóm bắt nơi *hữu hình” (VI, xli)*. Hơn nữa, vì “bằng chứng không thể chối cãi rằng một người phải nhìn hoặc cảm nhận theo một cách nào đó thì mới có thể suy nghĩ, nên mọi suy tư mà chúng ta biết đều nảy sinh nơi nhục thể” *(VI, 146)*. Trong sự đối đáp không ngơi này, hữu hình và vô hình như những nhịp điệu của nhục thể.

Như vậy, với tính chất uyên nguyên của mình, nhục thể tạo cơ sở để vượt qua sự phân tách ‘ý thức - đối tượng’ bởi cuộc đối vấn không ngơi nghỉ giữa hữu hình và vô hình, vì thế mà tiếp cận được sự ‘thâm thuộc’ giữa thế giới hữu hình và chính chúng ta như “giữa biển và bờ”. Thân xác chúng ta và thế giới là hai mặt của một thực tại duy nhất: *nhục thể*. “Nhưng liệu chúng ta có thể thực sự *hiểu nổi* mối liên hệ này? Làm thế nào mà sự kết hợp giữa cái hữu hình và cái vô hình này có thể tồn tại mà không làm suy yếu tất cả những quan niệm của chúng ta về ngữ nghĩa hữu hình tính và ngữ nghĩa của vô hình tính? Làm cách nào có thể có được một phức hợp giữa hữu hình và vô hình, nếu vô hình là cái bản chất hay ý nghĩa, là tồn tại trong tính toàn thể, trong ý niệm phi thời tính và không gian tính; và nếu hữu hình là những *quale* mờ đục (opaque quale), tồn tại *ở đây* và *lúc này*, và ở nơi tự thân nó không

---

lưu giữ nét ban sơ của nó, với những đặc điểm thường thấy nơi một đoạn thảo: không câu nệ ngữ pháp, điểm xuyến các ký tự đặc biệt hoặc bỏ qua các dấu câu. Người viết cũng xin giữ nguyên nét ban sơ này.

mang tính siêu việt?” *(VI, 131)*. Để diễn đạt kỹ lưỡng hơn sự thâm thuộc vốn dung chứa nơi nó những yếu tố có tính nước đôi, nhập nhằng này, Merleau-Ponty sử dụng một khái niệm được hiểu như là cấu trúc siêu hình của nó: *Chiasme*.

### *III. Chiasme – Sự đan kết (Intertwining/ l'entrelacs)*, như là cấu trúc siêu hình của *nhục thể*

Atmen, du unsichtbares Gedicht!
Immerfort um das eigne
Sein rein eingetauschter Weltraum. Gegengewicht,
in dem ich mich rhythmisch ereigne.

*Thở đi, hỡi bạn thơ vô hình!*
*Không gian-thế giới miệt mài trong cơn giao thoa thuần khiết*
*với chính hiện hữu của chúng ta. Đong đưa,*
*ở nơi ấy Tôi nhịp nhàng hiện hữu.*

[Rainer M. Rilke]

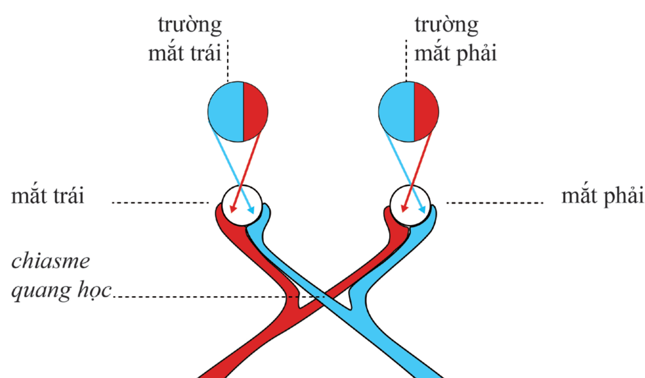
Chiasme là thuật ngữ bắt nguồn từ chữ cái Hy-lạp $\chi$. Kiểu hình với nét chéo nhau này của $\chi$ dễ gợi lên hình tượng biểu thị mối quan hệ *đan kết* hoặc *xuyên qua (cross-over)*. Chính vì vậy nó thường được sử dụng để mô tả một loại cấu trúc tu từ[44]: đảo ngược cấu trúc ngữ pháp trong các cụm từ hoặc mệnh đề kế tiếp, nhưng không lặp lại từ[45]; hoặc được sử dụng trong giải phẫu học để mô tả cấu trúc chằng chịt đan chéo nhau của các dây thần kinh trong não bộ, đặc biệt là cấu trúc dây thần kinh chiasme quang học của mắt[46].

Trong bối cảnh hữu thể luận của *Hữu hình và Vô hình*, Merleau-Ponty sử dụng thuật ngữ này như phương cách để diễn đạt một cách chính xác hơn ý tưởng của ông về nhục thể

[44] Cf. Landes, *The Merleau-Ponty Dictionary*, 37-38.

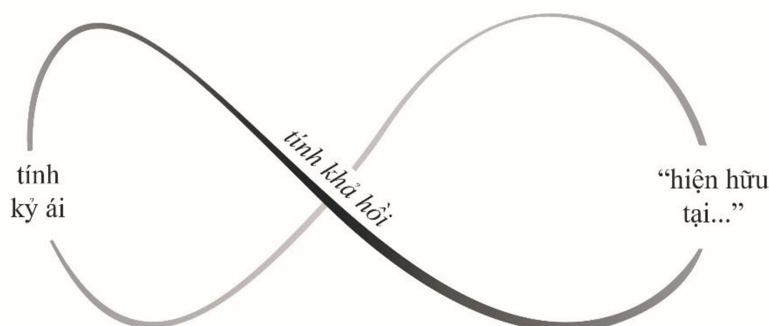
[45] Chẳng hạn, có thể thấy cấu trúc tu từ *chiasme* ở đoạn trích sau của Shakespeare: "Who dotes, yet doubts; suspects, yet strongly loves." *(Othello 3.3).* Cấu trúc tu từ này gần giống với câu đối trong tiếng Việt.

[46] Trong khi nhìn, do vị trí khác nhau, các trường thị giác của mắt phải và mắt trái là khác nhau, và vì thế cũng tiếp nhập các hình ảnh khác nhau. Tuy vậy, nhờ cấu trúc các dây thần kinh *chiasme quang học* đan chéo nhau, não bộ dường như chỉ tiếp nhận cùng một tri giác [về đối tượng].



và tính chất nhập nhằng của nó trong giải trình hiện tượng chạm - được chạm, bao bọc – được bao bọc, hoặc chung cuộc: hữu hình và vô hình. Nói gọn, *chiasme* được hiểu như là "cấu trúc siêu hình của nhục thể" *(VI, xl)*.

Như lối ngôn ngữ thường thấy và còn hơn thế nữa, những diễn đạt của Merleau-Ponty về chiasme cực kỳ đậm đặc và ý nhị, được dồn nén vỏn vẹn chỉ trong một chương ngắn ngủi của *Hữu hình và Vô hình: Chiasme – sự đan kết*. Tuy ngắn, nhưng sức cô đặc, giàu hình tượng và đảm nhận những ý tưởng chủ đạo của hữu thể luận hiện tượng, nên *Chiasme – sự đan kết* thường được xem như đại diện cho tư tưởng Merleau-Ponty hậu thời. Cũng vì vậy, để thâu nhận một phần nào đó khái niệm này không phải là việc dễ, và trình bày lại nó với một ngôn ngữ và phương thức khác thì lại càng khó hơn. Dầu vậy, có thể miễn cưỡng phác họa chiasme qua ba tính chất sau: tính kỷ ái (narcissism/ narcissisme), tính khả hồi (reversibility/ réversibilité) và "hiện hữu tại…" (being at…/ être à…). Trong đó, tính khả hồi chiếm một không gian trình bày khá lớn trong những diễn đạt của Merleau-Ponty, đến nỗi có không ít các nhận định[47] sẵn sàng đồng hóa khái niệm này với chính chiasme.




### 1. Tính *kỷ ái (narcissism/ narcissisme)* tự nền tảng của cái-nhìn

Để làm rõ hơn sự tách tẽ nơi cùng một nhục thể duy nhất, Merleau-Ponty chỉ ra rằng nó không có nghĩa là "chúng ta trộn lẫn vào cái hữu hình", nghĩa là, vào những thứ như

[47] Chẳng hạn các quan điểm của Diprose và Reynolds - Cf. Diprose, *Merleau-Ponty: Key Concepts,* 118.

chúng trình diện với chúng ta nơi tri giác, cũng không phải là "nó (cái hữu hình) biến thành chúng ta" *(VI, 131)*. Nếu một trong hai điều này xảy ra, thì cả người-nhìn lẫn thế giới hữu hình sẽ biến mất và kết quả là cái-nhìn cũng tan biến theo như vậy.[48] Vấn đề này đã từng được nhắc đến trước đó. Tuy nhiên, Merleau-Ponty muốn đi đến một cách nghĩa gần nhất có thể với sự trao chuyển qua lại này của người-nhìn vào cái hữu hình và của cái hữu hình vào người-nhìn. Theo đó, người-nhìn và những gì họ nhìn thấy tạo thành một "cặp đôi" trong sự trao truyền qua lại (commerce) đặc biệt giữa chúng cũng như từ mỗi phía.

> Cái-nhìn, cái-chạm sẽ xảy ra khi một cái hữu hình nào đó, một cái khả xúc (tangible) nào đó quay trở lại với toàn bộ cái hữu hình, toàn bộ cái khả xúc mà nơi đó nó là một phần; hoặc khi đột nhiên nó thấy chính mình *bị bao bọc* bởi chúng; hoặc khi ngang qua sự trao truyền qua lại, ở giữa cái-nhìn và cái hữu hình, một Hữu hình tính, một Khả xúc tính tự thân được định hình, cái vốn không hoàn toàn thuộc thân xác [như là] thực kiện (body qua fact) cũng như thuộc về thế giới [như là] thực kiện (world qua fact). (VI, 139)

Để giải thích cho duyên cớ của sự "quay trở lại" này, Merleau-Ponty ví nó như trước hai tấm gương đặt đối diện nhau. Trong đó hai chuỗi hình ảnh vô hạn phát sinh lẫn trong nhau, chúng thực sự không thuộc về một mặt gương nào, vì hình ảnh ở mỗi mặt gương chỉ là phần tiếp theo của mặt gương kia. Do đó "chúng tạo thành một cặp, một cặp đôi thực hơn mỗi cái trong cả hai". Tương tự như thế, "vì người-nhìn được tóm bắt nơi những gì anh ta nhìn thấy, nên vẫn là anh ta nhìn thấy chính mình: có một sự kỷ ái tự nền tảng nơi mọi cái-nhìn". *(ibid.)*

Chưa hết, Merleau-Ponty muốn đưa đến một lớp nghĩa xa hơn từ tính kỷ ái này. Với cùng một lý do như những diễn đạt vừa nêu, qua cái-nhìn mà mình thực hiện, "người-nhìn cũng kinh qua sự vật, đến mức như nhiều họa sĩ đã nói: tôi cảm thấy chính mình được nhìn bởi sự vật, hoạt động của tôi cũng thụ động không kém" *(ibid.)*. Điều này ngụ ý rằng, cái-nhìn không phải là nhìn thấy *từ* bên ngoài, như thấy đường viền của một cơ thể mà một người đang cư ngụ [trong đó] - *quale*; nhưng là được nhìn thấy *bởi* bên ngoài, bây giờ hiện hữu bên

[48] Cf. Diprose, *Merleau-Ponty: Key Concepts,* 187.

trong nó, di cư vào đó, bị quyến rũ, bị say đắm - *qualia*. "Đến nỗi người-nhìn và cái hữu hình đối đáp cho nhau và chúng ta không còn biết cái nào thấy và cái nào được thấy. Chính cái Hữu hình tính này, tính phổ quát này của cái Khả giác tự thân, tính ẩn danh phú bẩm nơi Bản-ngã (Myself) này mà trước đây chúng ta đã gọi là nhục thể." *(ibid.)*

## 2. Tính khả hồi (reversibility/ réversibilité)

Từ cấu trúc ban đầu của *sự nhập nhằng (ambiguity/ ambiguïté),* Merleau-Ponty đi đến một giải thích rõ ràng và rộng hơn bằng diễn đạt về *tính khả hồi (reversibility)*, khi nó tiếp cận ba khía cạnh: cái-nhìn giữa người-nhìn và cái được nhìn, đưa đến một kết cấu liên xác thể, và sự diễn hoạ lẫn nhau của hữu hình và vô hình ngang qua ngôn ngữ.

### Cái-nhìn giữa người-nhìn và cái được nhìn

Khái niệm về tính khả hồi cho phép Merleau-Ponty mô tả nhục thể chính xác hơn, nếu không sẽ thật khó để biết làm cách nào và khi nào việc nhìn thấy kết thúc và việc được nhìn thấy bắt đầu. Như đã từng đề cập, mối quan hệ của cái hữu hình với chính nó - ở đây là cái hữu hình trong chính nó, phần nhục thể của nó trong nhục-thể-của-thế-giới - được bộc lộ khi nó "đi ngang qua tôi và cấu tạo tôi như một người-nhìn" *(VI, 140)*. Nhục thể "cuộn lại trên chính nó" *(ibid.)*, nhìn thấy chính nó hoặc chạm vào chính nó, bằng cách tách tẽ nó thành "nhục thể của thế giới" và "nhục thể của xác thân", thành "khả cảm" và cái "tự cảm" (self-sensing) [hay "tri cảm" (sentient)] *(VI, 250)*. Cái mà chúng ta gọi là tri giác chính là sự tách tẽ này hay sự phân chia nhục thể thành một bên là cái hữu hình như là cái-được-nhìn-thấy, và mặt khác là cái hữu hình nhập thân như là người-nhìn hay tri cảm *(VI, 154)*.

Tuy nhiên, nếu chỉ có sự tách tẽ này, thì nhục thể vẫn chỉ là một nguyên khối rạn nứt mà không thể tự nhìn thấy chính nó, không thể tự nhận biết, không thể tự phục hồi; hoặc nếu chỉ là sự kỷ ái, thì nó cũng sẽ chỉ là trở lại tình trạng như cũ.

Như *sự nhập nhằng* trong mô tả hiện tượng luận trước đó, chúng ta đã biết nhiều về hiện tượng chạm - bị chạm. Nhưng chính xác thì làm cách nào hiện tượng này xảy đến? Merleau-Ponty miêu tả một diễn biến vô cùng ý nhị tại một điểm [đã từng được đề cập] nơi thân xác chúng ta: nó là một khoảnh khắc hay một giao điểm của nhục thể trong nhục-thể-của-thế-giới, để nhận biết và diễn đạt chính nhục thể ấy. Trong khi cơ thể chúng ta là phần nhục thể *của* nhục thể (của thế giới), nhục thể *tiến gần nhất* đến chính nó chính ở thời điểm này, khoảnh khắc cơ thể của chúng ta nhìn thấy nó nơi cái hữu hình; nhưng ngay tại thời điểm chúng ta nhìn thấy nhục thể như là cái hữu hình, nó trở nên thuần túy hữu hình - đối tượng tại-ngã mà chúng ta thấy-, chứ không phải là một tri cảm khả cảm (sensible sentinent - nghĩa là một "chủ thể" cảm nhận có tính hữu hình). Ở chiều ngược lại, nhục thể cũng *tiến gần đến* sự thống nhất với chính nó khi các đối tượng *sắp* nhìn thấy chúng ta, và nguy cơ tương tự khi trở thành một đối tượng bị nhìn thuần tuý, chúng ta cũng sẽ trở thành cái hữu hình thuần tuý - tại-ngã, mà không phải là một tri cảm khả cảm. Điều này diễn tả chính xác những gì Merleau-Ponty đã từng nói khi phê bình triết học trực giác: "nếu các sự vật ở đúng vị trí của chúng và chúng ta hợp nhất với chúng, thì tôi lập tức khiến chính trải nghiệm đó trở nên bất khả thi: bởi lẽ, theo mức độ mà sự vật được tiếp cận, thì tôi không còn là tôi; còn theo mức độ mà tôi là tôi, thì không còn sự vật…" *(VI, 122)*. Vì thế, một lần nữa, sự thống nhất tổng thể bị ngăn lại: nhục thể của thế giới và nhục thể của thân xác chúng ta cùng là một phần của nhục-thể-tự-phân-chia duy nhất, trong tương quan này, tình thế của chúng ta là *những hữu thể có tri giác* cho nhục thể của thế giới vay mượn một năng lực cảm nhận mà lẽ ra nó *sẽ* có nếu ngay tại thời điểm đó - thời điểm mà chúng ta bắt đầu cảm thấy rằng các sự vật đang cảm nhận chúng ta - chúng ta đã không chuyển đổi các sự vật vốn là nhục thể của thế giới trở thành những thứ hữu hình thuần túy, chúng khép lại hiện hữu đối với chúng ta. Vì vậy, sự đối đáp lẫn nhau này xảy ra đồng thời, nhưng không hoàn toàn trùng khớp. Một lần nữa, "điều cần thiết là độ lệch *(écart)*, nếu không có nó, trải nghiệm về sự vật… sẽ giảm xuống bằng

không... Do đó, cái được mang đến không phải là một vật trơ trụi… nhưng đúng hơn là một vật sẵn sàng được nhìn.” *(VI, 124)* Merleau-Ponty nói rằng sự trùng khớp, sự trở thành một, giữa nhục thể của thế giới và nhục thể của xác thân luôn luôn là, và chỉ là, *sắp xảy ra*: “[Tính khả hồi của cái-nhìn và cái hữu hình, của cái chạm và cái được chạm] là một khả năng đảo ngược luôn luôn *sắp xảy ra* và không bao giờ được hiện thực trong thực kiện (fact/ fait)” *(VI, 147)*.[49]

Trong tình thế ý nhị này, một vấn đề kéo theo là, “chúng ta sẽ đặt hạn định giữa thân xác và thế giới ở đâu, vì thế giới [cũng] là nhục thể? Nơi nào trong thân xác để chúng ta sẽ đặt người-nhìn vào, vì rõ ràng trong thân xác chỉ có ‘những tăm tối chứa đầy các bộ phận’, tức là thiên về hữu hình [thuần tuý]?” *(VI, 138)* Thế-giới-được-nhìn không “ở trong” thân xác tôi, và thân xác tôi cũng không rốt ráo “ở trong” thế giới hữu hình: giống như nhục thể áp vào một nhục thể, thế giới không bao quanh nó cũng như không bị nó bao quanh. Đó là một sự chồng lấp, xâm lấn lẫn nhau. Có một sự lồng chèn qua lại và xoắn xuýt giữa cái này với cái kia. Nếu phải buộc lòng hình dung về mối quan hệ này, Merleau-Ponty gợi ý rằng, chúng ta sẽ “tránh suy nghĩ bằng những mặt phẳng hay những phối cảnh”, chúng sẽ gần như hoàn toàn tách biệt nhau nếu xảy đến một sự xê xích; nhưng hãy thử hình dung về “hai vòng tròn, hai hình xoắn ốc, hoặc hai mặt cầu, [chúng] đồng tâm khi nào tôi sống một cách ngây thơ (naïve), và ngay khi tôi chất vấn về chính mình, thì chúng khe khẽ trệch tâm khỏi nhau” *(VI, 138);* không trùng nhau nhưng để lại trong nhau một vùng giao thoa đáng kể, trong sự đan kết giữa chúng.

Những diễn tả trên đây cho thấy rằng, không có một thời điểm, một làn ranh không-thời tính chính xác nào khả dĩ để phân cách chủ thể và đối thể, nhận thức và đối thể. Sự phân cách luôn luôn, và chỉ là, *sắp xảy ra,* mà không bao giờ là thực kiện. Vì sự xoá mờ ranh giới

[49] Cf. Diprose, *Merleau-Ponty: Key Concepts,* 188-189.

'chủ thể - đối thể' này, tính khả hồi này tiếp tục đặt cơ sở cho một cách hiểu mới về liên chủ thể như là *liên xác thể*.

**Liên chủ thể như là liên xác thể (intercorporeity/ l' intercorporel)**

> Nếu tay trái của tôi có thể chạm vào tay phải của tôi trong khi nó sờ nắn những thứ khả xúc, có thể chạm vào nó-đang-chạm, có thể hồi ngược để sờ nắn nó, thì tại sao khi chạm vào bàn tay của người khác, liệu tôi lại không chạm vào bàn tay ấy với cùng một sức mạnh sẽ triệu hồi những thứ mà tôi đã chạm vào như chính tay mình? *(VI, 141)*

Nếu nhục thể là một khái niệm tối hậu, rằng nó không phải là sự hợp nhất hay phức hợp của hai bản thể, nhưng tự nó có thể suy tư về chính mình; nếu có một mối tương quan của hữu hình với chính nó vốn sẽ đi ngang qua tôi và cấu thành tôi như một người nhìn, thì vòng tròn này chắc hẳn cũng có thể đi qua và linh động các cơ thể khác nữa cũng giống như chính cơ thể tôi. "Trước một quang cảnh, có những cảnh trí khác bên cạnh cảnh trí của tôi, và viễn trường khi đó mở ra cho những Kỷ-ái (Narcissus) khác, cho một 'liên xác thể'" *(ibid.)*.

Để làm rõ 'liên xác thể' này, Merleau-Ponty sử dụng phép loại suy cơ thể một lần nữa. Trong trường hợp hai bàn tay của tôi chạm vào nhau thì đã rõ, nhưng khi chúng "mở ra với một thế giới duy nhất" - cùng chạm vào một đồ vật - thì cần một giải thích rõ hơn. Khi hai bàn tay của tôi chạm vào cùng một đồ vật, bởi vì chúng là bàn tay của cùng một cơ thể, tôi chỉ có một tri giác duy nhất về đồ vật. Tuy nhiên mỗi bàn tay có những trải nghiệm xúc giác riêng. Để đưa về một cái khả xúc duy nhất, cần một mối quan hệ đặc biệt giữa bàn tay này với bàn tay kia, xuyên qua không gian xác thể (giống như trường hợp giữa hai mắt và 'thị trường Cyclopean'[50]) làm cho các bàn tay của tôi trở thành một bộ phận duy nhất của kinh nghiệm – điều mà trước đây Merleau-Ponty đã gọi là "xác đồ". Nhưng chính xác thì làm cách nào "xác đồ"[51] thực hiện điều đó, vì mỗi mắt, mỗi tay, có khả năng nhìn, sờ, và những hình

[50] Xem trang 12.

[51] Để thuận tiện trình bày, người viết tạm sử dụng lại khái niệm này ở đây như một hạn từ trung gian. Vì thật ra, trong viễn quan của *Hữu hình và Vô hình*, Merleau-Ponty không còn đề cập đến "xác đồ" nữa. Hoặc có

ảnh này, những cú chạm này, những chủ thể này, những "nhận thức về..." này - là những hữu Vị-ngã vốn sẽ giảm trừ những cái khác thành các đối tượng [riêng biệt đối với mỗi tay mỗi mắt] – thì làm sao để thống nhất chúng?

> Chúng ta sẽ thoát khỏi khó khăn này chỉ bằng cách từ bỏ sự phân chia "nhận-thức-về" và đối tượng, bằng cách thừa nhận rằng cơ thể đồng vận của tôi không phải là một đối tượng, rằng nó tập hợp thành một tụm các "nhận thức" dính kết vào các bàn tay và mắt của nó…, rằng "nhận thức của tôi" không phải là sự thống nhất mang tính tổng hợp, tự có, ly tâm của vô số "nhận thức về…", rằng nó được duy trì, được chăm bẵm, bởi sự thống nhất tiền phản tư và tiền đối thể của thân xác tôi. *(ibid.)*

Điều này có nghĩa là trong khi mỗi cái-nhìn, mỗi cái chạm của mỗi mắt và mỗi tay đều có khả năng nhìn thấy, xúc giác của riêng nó; nhưng mỗi cái sẽ vướng với mọi tầm nhìn khác, với mọi xúc giác khác; chúng vướng vào nhau theo cách để cấu tạo cho chúng một kinh nghiệm của một cơ thể duy nhất trước một thế giới duy nhất. Sự vướng víu này thông qua một khả thể của sự đảo ngược, chuyển đổi ngôn ngữ của *nó* thành ngôn ngữ của *chúng*, chuyển giao và đảo ngược, theo đó thế giới riêng tư nhỏ bé của mỗi cái không phải là được đặt liền kề với thế giới của tất cả những cái khác, mà được bao quanh bởi nó, được tách ra khỏi nó và tất cả cùng nhau là một Tri cảm (Sentient) phổ quát trước một Khả cảm (Sensible) phổ quát. *(Cf. VI, 142)* Đó là sự trao truyền thống nhất qua tính khả hồi giữa những nhục thể của từng tay, từng mắt trong cùng một nhục thể của thân xác.

Vậy thì bây giờ, tính phổ quát này, cái tạo nên sự thống nhất của cơ thể tôi này, cũng có thể mở ra cho các cơ thể khác, khi tất cả cùng là nhục thể. Sự đồng vận như đã nói nếu có thể hiện diện trong mỗi cơ thể, thì cũng có thể tồn tại giữa các cơ thể khác. "Như thế, cảnh trí của họ đan xen, hành động và niềm đam mê của họ khớp chính xác với nhau". Nó cũng có nghĩa là, tuy mỗi người đều có trải nghiệm của riêng mình về cùng một hữu hình, nhưng góc nhìn của một người không hoàn toàn là một bí ẩn tuyệt đối đối với người khác như những vị-

lẽ, nó được thay thế bởi khái niệm chính mà bài viết hướng đến: 'chiasme' – như một lược đồ (schema) khác – xác đồ của thế giới.

ngã không thể bước vào. Vì đối với tôi, trong đặc tính của tính khả hồi, “không có một ý niệm, một hình ảnh hay một biểu tượng nào, nhưng vì đó là trải nghiệm *sắp xảy ra* với chúng, nên chỉ cần nhìn vào một cảnh trí, và tôi nói về nó với ai đó là đủ. Màu xanh của đồng cỏ dưới mắt tôi xâm chiếm cái-nhìn của người ấy mà không rời khỏi cái-nhìn của tôi, tôi nhận ra màu xanh của anh ta trong màu xanh của tôi.” *(ibid.)* Điều quan trọng trong những diễn đạt này của Merleau-Ponty, mà những lý thuyết kỳ vọng liên chủ thể khác thường mắc kẹt đó là:

> Ở đây không có vấn đề về bản ngã bị thay thế bởi vì tôi không phải là người nhìn thấy, không phải anh ta nhìn thấy, mà bởi vì một hữu hình tính ẩn danh cư ngự nơi cả hai chúng tôi, một cái-nhìn chung, nhờ thuộc tính uyên nguyên thuộc về nhục thể, hiện hữu ở đây và bây giờ, tỏa khắp mọi nơi và mãi mãi, là một cá thể, cũng là một chiều kích và một sự phổ quát. *(ibid.)*

Ngay khi tôi tiếp nhận góc nhìn của người khác thì nó trở thành của tôi và không còn là của anh ta nữa. Do đó, sự đồng nhất trùng khớp giữa tôi với người khác, giống như sự đồng nhất trùng khớp của nhục thể với chính nó, chỉ có thể *sắp xảy ra*. Chúng ta chỉ có thể là phần “bên ngoài” của phần “bên trong” của nhau, không thể là trọn vẹn bên trong của nhau. Nhưng vì lý do này, chúng ta có sự đa dạng về các góc nhìn khác nhau đối với cùng một hữu hình, và do đó, mỗi người có điều gì đó đặc biệt để trao cho nhau. Tính khả hồi, sự *sắp xảy ra* của sự thống nhất, không phải là khiếm khuyết mà là một món quà.[52]

> …những gì gợi mở cho chúng ta nơi *tính khả hồi* của hữu hình và khả xúc… ít nhất là một liên-xác thể, một địa hạt đoán chừng của hữu hình và khả xúc, nơi trương rộng hơn những thứ tôi đang chạm vào và nhìn thấy thực tế. *(VI, 142-143)*

Như đã nhắc tới, sự trao truyền này, rõ nét nhất nơi những gì tôi *nói* với người khác.

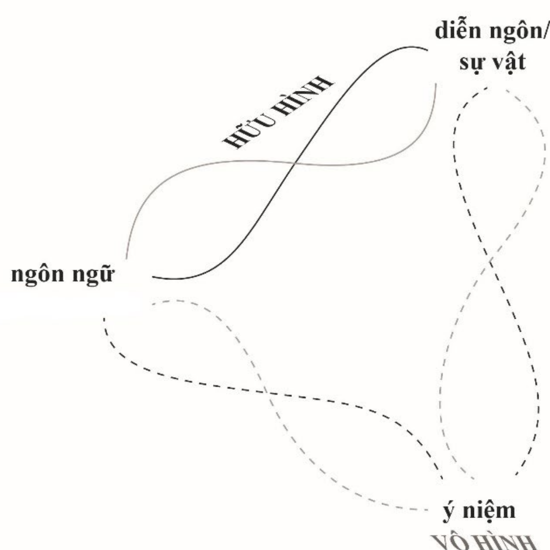
**Ngôn ngữ và tri giác - Vô hình và hữu hình**

> Vì tính khả hồi của cái-nhìn và cái hữu hình, và tại điểm mà hai biến hình (metamorphose) giao nhau, cái mà chúng ta gọi là tri giác được sinh ra, nên cũng có tính khả hồi của diễn ngôn và cái mà nó biểu đạt (signify/ signifier)… *(VI, 154)*

[52] Cf. Diprose, *Merleau-Ponty: Key Concepts,* 192.

Merleau-Ponty nói rằng vô hình hay chiều kích "ý niệm" của nhục thể (ý niệm của cái được tri giác) sẽ trở nên hữu hình bởi "sự di trú của nó... vào một thân xác nhẹ hơn, trong suốt hơn, như thể nó thay da đổi thịt, bỏ lại nhục thể của thân xác để di trú vào nhục thể của ngôn ngữ…" *(VI, 153)*. Khi ý niệm - "cái-nhìn thinh lặng" của vô hình di cư vào ngôn ngữ, "toàn bộ cảnh trí tràn ngập các ngôn từ như một cuộc xâm lăng" và "từ đó trở đi chỉ là một biến đổi nhỏ của diễn ngôn trước mắt chúng ta" - ngôn ngữ "chính là tiếng nói của sự vật" *(ibid.)*. Sự di trú của cái vô hình vào ngôn ngữ, và sự tràn ngập tương ứng của cái hữu hình bởi từ ngữ, chính là tính khả hồi của ngôn ngữ và tri giác, ngôn từ và sự vật. Merleau-Ponty viết:

> Khi cái-nhìn im lặng rơi vào diễn ngôn, và đến lượt nó, khi diễn ngôn mở ra một trường vực có thể gọi tên và có thể nói thành lời được, tự ghi dấu chính mình vào trường vực ấy, vào đúng vị trí của nó, theo chân lý của nó - nói tóm lại, khi nó biến hình cấu trúc của thế giới hữu hình và biến chính mình thành một cái nhìn chăm chăm của tâm trí, *intuitus mentis* – thì điều này luôn luôn nhờ vào cùng một hiện tượng cơ bản về khả hồi tính vốn duy trì cả tri giác câm lặng lẫn diễn ngôn, và là cái diễn đạt chính mình gần như bằng một sự tồn tại có tính xác thịt của ý niệm, cũng như bởi sự thăng hoa của nhục thể. *(VI, 154-155)*




Nói cách khác, nhục thể nhìn thấy chiều kích vô hình của nó - trở thành một *intuitus mentis* - bằng cách cho phép chiều kích "ý niệm" đó đi vào "thân xác nhẹ hơn" của ngôn ngữ. Nhưng 'hiện thân ngôn ngữ' (linguistic embodiment) hay "sự tồn tại có tính xác thịt của ý

niệm" này cũng là một biến hình (metamorphosis) của chiều vô hình của hữu hình, và do đó, sự hợp nhất của nhục thể với chính nó ở đây vẫn luôn là *sắp xảy ra*.[53]

Chúng ta có thể nói rằng mối quan hệ giữa người nhìn và bị nhìn là mối quan hệ khả hồi "theo chiều ngang" và nó được trung gian bởi mối quan hệ khả hồi "theo chiều dọc" giữa ý niệm và ngôn ngữ: nhục thể tự nhìn thấy chính nó bằng cách đi ngang qua cơ thể chúng ta và hướng cơ thể chúng ta về phía chính nó với tư cách là cái hữu hình, trong khi đó, cái vô hình của cái hữu hình này di cư vào một "thân xác ngôn ngữ" để dễ được thấy hơn, nhưng vì vậy không thể được nhìn "trong chính nó",[54] ngôn ngữ vẫn không phải ý niệm, và ngôn ngữ không thể tách biệt khỏi điều kiện của tri giác. Vì thế, "ý nghĩa không nằm trên phát biểu giống như bơ trên bánh mì…" nó là tổng thể của những gì được nói, là sự hội nhất của tất cả quá trình "gồm tập hợp vô số phương tiện diễn đạt vật lý, sinh lý, phương cách ngữ học của cung giọng…" của chuỗi lời nói [mà *biểu hiệu (signification)* là cái đến để niêm phong, khép lại]; "nó được trao tặng với những lời dành cho những người có tai để nghe" *(VI, 154, 155)*.

Như thế, diễn ngôn "là một nếp gấp giữa miên trường của ngôn ngữ" *(SI, 42)*. Và theo một nghĩa nào đó:

> …ngôn ngữ là tất cả, vì nó không phải là tiếng nói của riêng ai, vì nó là tiếng nói của vạn vật, của sóng biển và của rừng cây. Và điều chúng ta phải hiểu là không có sự đảo ngược biện chứng từ quan điểm này sang quan điểm khác; chúng ta không cần phải tập hợp chúng lại vào một hợp đề: chúng[55] là hai khía cạnh của khả hồi tính vốn là chân lý tối hậu. *(ibid.)*

### 3. 'Hiện hữu tại…' (being at…/ être à…)

Trong cùng cấu trúc này, khả hồi tính nói chung, cũng như nơi tính khả hồi giữa tay trái và tay phải, khi một tay cố gắng chạm vào bàn tay đang chạm nó, đó là một sự *"hiện hữu*

[53] Cf. Diprose, *Merleau-Ponty: Key Concepts*, 192-193.

[54] Ibid.

[55] Ngôn ngữ và tri giác, giống như người nhìn và cái hữu hình.

*tại…" (being at…*[56]*/être à…)*. Những '…' này thuộc về phía bên kia - phía *khác*, nghĩa là, thật ra đó là một *hiện hữu hướng đến* phía *khác.*

Trước hết, về phía bản ngã, "sự *tự chạm chính mình*, *tự nhìn thấy chính mình* của cơ thể phải được hiểu theo nghĩa mà chúng ta đã nói về cái-nhìn và hữu hình, cái chạm và cái khả chạm, v.v… nó không phải là một hành động, nó là *'hiện hữu tại…'" (VI, 249).* Do đó, chạm vào *chính mình*, nhìn thấy *chính mình* không phải là nắm bắt chính mình như một đối tượng, mà là cởi mở với chính mình, định sẵn cho chính mình mà chúng ta từng thấy trong tính kỷ ái. Từ đó, nó không phải là đạt được *chính mình*, mà ngược lại, là thoát ly *chính mình*, phớt lờ *chính mình*. *(ibid.)* Để làm được việc này, Merleau-Ponty cho rằng nó cần *quên*. Quên "không phải như một điều huyền bí, đi vào hư vô, tiêu tán…, mà như một cách thức *"hiện hữu hướng đến..."*, *'quay lưng lại với…'* ". Khi đó, sự nhận thức về bản ngã được quan niệm là siêu việt, *bị vượt qua bởi…* và do đó, rốt cuộc là *vong minh (ignorance)*[57]. Vong minh nhưng vẫn luôn tri giác. *(VI, 197)* Có nghĩa là "cảm giác mà một người cảm thấy, cái-nhìn thấy mà một người thấy, không phải là ý nghĩ về việc nhìn thấy hay cảm giác, mà là cái-nhìn, cảm giác, trải nghiệm câm lặng của một ý nghĩa câm lặng" *(VI, 249)*. Vì thế, "bản ngã đang được nói đến là *Unverborgenheit (sự không giấu ẩn)* của *Verborgen (cái ẩn giấu)* như vậy, do đó không ngừng bị giấu ẩn hoặc tiềm tàng bởi sự tách tẽ *(écart)*." *(ibid.)*

Còn về phía *khác*,*'hiện hữu tại…'* đặt tôi đối diện với thế giới này như "bề mặt ngăn cách giữa tôi và người khác, cũng là nơi kết hợp của chúng tôi, *Erfüllung*[58] duy nhất của cuộc

---

[56] Một số bản văn Anh ngữ chuyển dịch *"être à"* là *"being to" (hiện hữu đến)*, *"being toward" (hiện hữu hướng đến),* hoặc thậm chí *"to belong to" (thuộc về)*.

[57] *'Vong minh'* không phải là *'vô minh'*. Ở đây người viết xin gợi chắc tư tưởng của Trang Tử khi nhấn mạnh "vong" (忘) như là phương cách để đạt đến sự hợp nhất với *Đạo* - chân lý tối hậu: "Cởi bỏ thân thể, vất bỏ thông minh, rời hình thể khử tri thức, rồi hợp nhất với *đại thông* (tức Đạo), đó gọi là tọa *vong*" (*Nam Hoa Kinh*, Đại Tôn Sư, bài 7). Hiển nhiên, chúng ta chỉ có thể 'vong' một cái gì đã từng có, không thể 'vong' cái chưa từng có. Đó là phớt lờ *(ignore)* một cái gì đã có đó.

[58] *Erfüllung – sự tràn đầy:* Merleau-Ponty dùng lại thuật ngữ này từ Husserl. Husserl phân *biệt ý hướng rỗng (empty intention)*: một hành động có thể hướng đến một đối tượng một cách trống rỗng hay vắng bóng, chẳng hạn nếu tôi chỉ đang nghĩ về hoặc nhớ về khu vườn của mình; và *ý hướng được đổ đầy (filled intention)*: hành động thực sự nhìn thấy khu vườn, bây giờ là một hành động lấp đầy trực giác. *Erfüllung – sự tràn đầy* là

đời anh ta và cuộc đời tôi" (*VI, 234*). Nhưng trong cấu trúc chiasme, sự tách biệt này giữa chính mình và người khác cũng là một sự hợp nhất (sự hợp nhất không bao giờ vượt quá trạng thái *sắp xảy ra*). Vì tự mỗi cơ thể cụ thể - mỗi chiasme cụ thể, là một sự khác biệt đa chiều của chính nó với chính nó, nên sự giáp mặt với người khác trong Chiasme phổ quát [của nhục thể] của một người trở nên xoắn xít đến nỗi không thể tháo gỡ với sự giáp mặt của người ấy với chính mình. Với căn tính vốn mang cấu trúc chiasme, một người không thể là chính mình nếu không sẵn lòng hiện hữu như là nơi để các cơ thể khác, những hữu thể khác giao thoa vào sự tồn tại hiện thân (embodied existence) của chính anh ta.[59] Chính khi liều mất, là lúc tìm thấy. Như Paul Ricœur nói: Con đường ngắn nhất đi từ chính mình đến chính mình là con đường ngang qua tha nhân. Còn Merleau-Ponty, có lẽ nói: con đường duy nhất để về với chính mình là qua tha nhân, - "qua mắt của người khác, chúng ta hoàn toàn hữu hình với chính mình" *(VI, 143)* - và một khi trở về, tôi không giống như tôi trước đây.

Trên cấu trúc này, như đã nói, *'hiện hữu tại…'* dẫn đến thoát ly chính mình. Nhưng sự thoát ly bản thân này, khác với một số truyền thống, không có nghĩa là làm trống rỗng bản thân, nhưng là để mình được cuốn vào *sự tràn đầy* hướng về cái *khác*, về phía người khác và về thế giới.

Để củng cố, có lẽ nên nhắc đến phê bình từ Lévinas, đó là tính khả hồi thiết lập một mối tương quan đổi trác đối xứng, nghĩa là "những thuật ngữ được đọc một cách *không khác nhau* từ trái qua phải và từ phải qua trái"[60]. Lévinas muốn nói rằng theo cách 'không khác nhau' này, trong khi tiếp cận cái-khác, nó đã duy giảm cái khác, cái *Dị Biệt (the Other/ l'Autre)* thành cái *Tương Đồng (the Same/ le Même)*. Nói cách khác, tính khả hồi hữu thể

---

cảm giác có kinh nghiệm về sự đồng nhất giữa những gì được dự định và những gì thực sự được trực giác. Nói cách khác, *Erfüllung* là trải nghiệm về sự trùng khớp giữa ý hướng rỗng và đối tượng hoàn tất của nó.

[59] Cf. Evans & Lawlor, *CHIASM*, 238-239.

[60] Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay On Exteriority,* trans. Anphonso Lingis, (Pennsylvania: Duquesne University Press, 1969), 35.

luận là một loại hiện sinh duy ngã (existential solipsism).[61] Tuy nhiên, như đã từng đề cập, ngay từ đầu, không chỉ duy nhất có tính khả hồi trong cấu trúc chiasme của nhục thể, mà nó tiên vàn khởi sự từ xê xích (écart): một ‘*khe hở - tách tẽ - khác biệt’* vốn làm điều kiện để nảy sinh tri giác - mở ra với một thế giới khác tôi. Tóm lại, không phải là sự đối lập hay đồng nhất, *xê xích* là sự khác biệt – khoảng cách – sự mở ra nơi cung lòng của kinh nghiệm tri giác; *tính khả hồi* là mối liên hệ tri giác chồng lấp vây quanh sự xê xích, như vậy đó là sự xoắn xuýt (intertwining) hay cố kết (cohesion) một cái gì khác biệt từ tận căn.[62]

## 4. Chiasme

Những giải trình trên đây về tính kỷ ái, tính khả hồi và ‘hiện hữu tại…’ đã diễn đạt phần nào đó đặc tính cấu trúc chiasme của nhục thể. Chiasme mang đến một khả thể để thế giới có thể “tự công bố chính nó cho tôi với tư cách là hữu thể”, chứ không phải là một “trạng thái của ý thức” trong sự phân chia ‘nhận thức – đối thể’, như “giữa một người bước ra thế giới và một người, nhìn từ bên ngoài dường như vẫn đang ở trong chính ‘giấc mơ’ của anh ta.” Giống như chiasme quang học của mắt, cấu trúc chiasme này của nhục thể khiến tất cả chúng ta thuộc về cùng một thế giới - một thế giới không phóng chiếu, nhưng định hình sự thống nhất của nó giữa những điều dường như không thể tương thích, chẳng hạn như thế giới *của* tôi và thế giới của người khác. *(Cf. VI, 215)*

Không thiên vị phía nào, cấu trúc chiasme của nhục thể làm suy yếu bất kỳ phản đề đơn giản nào giữa ‘vị-ngã’ (for-oneself/pour-Soi) và ‘vị tha’ (for-the-Other/ pour-Autrui), bất kỳ phản đề nào ám chỉ một đối đầu, tức là một cực, một sự kình địch gây chia rẽ và mâu thuẫn. Bất đồng với bất đồng, nó ngụ ý một “đồng hoạt động”[63], như Merleau-Ponty viết:

---

[61] Cf. Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy,* 132-133.

[62] Ibid., 137.

[63] Cf. Ibid.

"Chiasme, thay vì chỉ là vị-Tha: điều đó có nghĩa là không chỉ có sự kháng cự 'tôi - người khác', mà còn có sự đồng-hoạt động (co-functioning/ co-fonctionnement). Chúng ta hoạt động như một cơ thể duy nhất" *(ibid.)*. Với tính chất lưỡng diện này của nhục thể mà chiasme diễn tả, không thể giải thích nó bằng lát cắt dứt khoát của Vị-ngã và lát cắt của Tại-ngã. Cần phải có một mối quan hệ với Hữu mà từ đó nó sẽ tự hình thành *trong lòng Hữu*. Merleau-Ponty kết luận rằng, đây rốt cuộc chính là điều mà Sartre đang tìm kiếm. *(ibid.)*

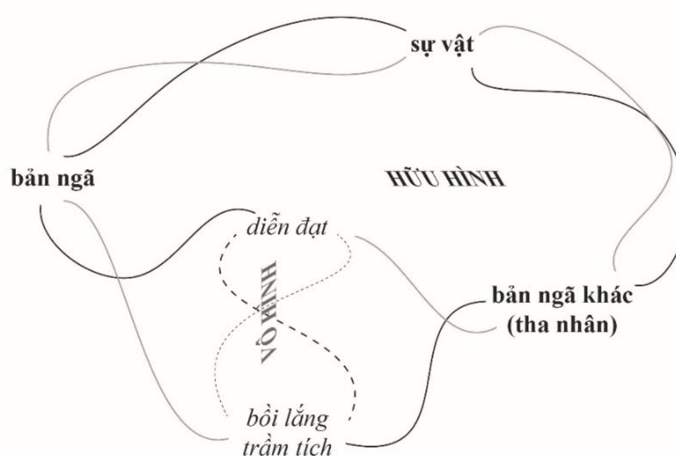
> Nhưng vì đối với ông ấy (Sartre), không có cái *bên trong* nào ngoại trừ tôi, và mọi *cái khác* đều là cái bên ngoài, nên Hữu đối với ông ấy vẫn còn trơ nguyên sau khi sự giải nén này xảy ra trong nó, nó vẫn là tích cực tính thuần túy, đối tượng, và Vị-ngã chỉ tháp nhập vào nó thông qua một loại của sự điên rồ *(ibid.)*

Mở rộng hơn, chiasme không chỉ là sự trao đổi trong mối liên hệ tôi - người khác, như với mọi phần của nhục-thể-của-thế-giới, nó còn là sự trao đổi giữa tôi và thế giới, giữa thân xác hiện tượng và thân xác "khách thể", giữa tri giác và cái được tri giác, nghĩa là một cấu trúc của nhận thức, vì mọi nhận thức đều là nhận thức tri giác. Tóm lại, chiasme có thể được hiểu là: "cái bắt đầu với tư cách là sự vật kết thúc với tư cách là ý thức về sự vật, cái bắt đầu với tư cách là 'trạng thái của ý thức' kết thúc với tư cách là sự vật". *(ibid.)*

> ---Bởi sự trung gian thông qua tính khả hồi này, chiasme này, không chỉ đơn giản là có một phản đề *Vị-ngã vị-Tha (for-Oneself for-the-Other/ pour-Soi pour-Autrui)*, mà là Hữu với tư cách chứa đựng tất cả những điều đó, trước hết là Hữu khả giác và sau đó là Hữu không giới hạn *(ibid.)*

## Tạm kết: hiện hữu, như những thoáng chốc vĩnh hằng

Chúng ta đã từng nhắc rằng bộ ba cộng sinh 'bản ngã-người khác-sự vật' (self-others-things), hay *Lebenswelt*, bây giờ được gọi là hữu hình của nhục thể; bên cạnh đó, cũng có một chuyển động khác, theo chiều dọc của vô hình, mà nhờ đó ngôn ngữ, tư duy ở một dạng thức bồi lắng trầm tích (sedimented/ sédimenté), có thể hướng tới những diễn ngôn như là chính sự vật hữu hình.[64] Đó là chuyển động của bồi lắng và diễn đạt – chuyển động của đối vấn. Khi đó, những "hiện vật" của ý tưởng, lời nói, bản văn, nghệ thuật, văn hóa, lịch sử,… "sẽ được bồi lắng, được *Lebenswelt* 'lấy lại'" *(VI, 170)*, thực sự trở thành cái hữu hình để góp mặt vào vòng khả hồi của thế giới, theo chiều ngang - như giữa người-nhìn và cái hữu hình.[65] Như thế, những trầm tích được bồi lắng này - nơi giao thoa của "khả hồi tính mới này và sự xuất hiện của nhục thể ngang qua sự diễn đạt, là điểm mà lời nói và suy tư của sự thinh lặng (của ý niệm) được đưa vào thế giới" *(VI, 144-145),* nơi giờ đây là không gian thâm nhiễm đa phức. Chiasme – sự đan kết của chiều dọc và chiều ngang, của hữu hình và vô hình, lúc này như là cấu trúc của nhục thể, là diễn đạt của Hữu.




[64] Cf. Hass, *Merleau-Ponty's Philosophy*, 195-196.

[65] Nếu vô hình là "sự thăng hoa – sự chuyển thể trực tiếp từ thể rắn sang khí - của nhục thể", thì một cách loại suy: nhục thể của ngôn ngữ, tư duy, văn hóa, lịch sử,… - khi "di trú vào một thân xác nhẹ hơn và trong suốt hơn", có thể so ví như một dạng thể *lỏng (liquid)* – hữu hình, nhưng vô hình thể.

Trong thế giới ấy, về phần mình, "sự hiện diện của toàn bộ quá khứ tôi [cũng sẽ] bồi lắng vào hiện sinh" *(VI, 192)*. Giữa miên trường của thời gian, giữa miên trường của thế giới, chúng ta hiện diện, chúng ta có mặt như một sự can dự mãi mãi không thể tẩy xóa và mãi mãi không như trước đây, không đóng kín trong một khoảng đời đã khép lại. Được sinh ra, thì rồi một ngày nào đó có thể sẽ chết đi; nhưng một khi đã từng hiện hữu, thì mãi mãi không còn là hư vô.

> Tất cả điều này có nghĩa là: thế giới, nhục thể không phải là thực kiện hay tổng số các thực kiện, mà là nơi của một Dòng chạm khắc của chân lý: cái sai bị gạch bỏ, [nhưng] không bị hủy bỏ. *(cước chú VI, 131)*

Như bao cuộc sinh thành khác, Merleau-Ponty đã khép lại cuộc đời ông vào mùa xuân năm 1961, nhưng lời của ông vẫn tiếp tục cất tiếng, và từ lớp trầm tích của vô hình, vẫn âm ỉ diễn họa thế giới. *Hữu hình và Vô hình* là một công trình còn chưa hoàn thành. Rải rác trong những *Ghi chú* còn để lại, có nhiều phác thảo về ý tưởng tổng thể của Merleau-Ponty cho toàn bộ công trình; theo đó, những gì mà chúng ta có hiện tại dường như chỉ là phần đầu (trong ít nhất là ba phần cả thảy), đóng vai trò như dẫn nhập[66]. Dọc suốt *Hữu hình và Vô hình*, Merleau-Ponty không ngớt nói về "một Hữu duy nhất" (one sole Being/ un seul Être). Nếu viết tiếp, liệu nơi Hữu duy nhất, có một khả hồi tính của thời gian, khi vĩnh cửu không phải là sự tù đọng, nhưng mãi mãi mới mẻ?

Khép lại cuộc phân ly, trong thế giới - dù là chiều ngang của không gian và thời gian trải rộng, hay chiều dọc của lặng thinh cao sâu - không có cái không-tôi, nơi mà hiện hữu tôi bị khước từ hoàn toàn; mà chỉ có cái khác-tôi, vẫn mãi mãi hiện hữu và mang theo trọn vẹn tôi, trong một hình hài khác – *thống nhất trong sự khác biệt*. Và, điều tôi đang nhìn thấy, nơi thế giới đang tỏ hiện ra cho tôi, là chính tôi.

[66] Ghi chú của Ban biên tập *Hữu hình và Vô hình* (*VI, xxxiv*).

Dấu chấm kết thúc một câu bởi quy luật của ngữ pháp, nhưng điều chúng ta quan tâm đâu phải là là một chấm nhỏ cô độc, đâu phải sự kết thúc, mà là cái gì đã kết thúc, là ngữ nghĩa của câu từ đã diễn ra; rốt cuộc, điều chúng ta bận tâm có lẽ không phải là cái chết, mà là đời sống, một đời sống còn đang ở đây và lúc này, trước mắt và trong tầm tay, đang diễn đạt và sẽ khép lại, nhưng ngữ nghĩa của nó sẽ không bị chôn vùi trong quy luật ngữ pháp vốn dĩ không thể khác đi.

> …Failing to fetch me at first, keep encouraged;
> Missing me one place, search another;
> I stop somewhere, waiting for you.
>
> *…Không tìm lại được tôi ban đầu, hãy cứ can trường;*
> *mất tôi nơi này, hãy tìm chốn khác;*
> *Tôi dừng lại ở một nơi nào đó, chờ đợi bạn.*

[Walt Whitman][67]

[67] Walt Whitman, *Song of Myself*, Verse 52.

## Tài liệu tham khảo


Allo, Emmanuel, Frank Chouraqui, and Rajiv Kaushik. *Merleau-Ponty and Contemporary Philosophy.* New York: State University of New York, 2019.

Cohen, Dermot Moran and Joseph. *Husserl Dictionary.* Continuum International Publishing Group, 2012.

Dillon, M. C. *Merleau-Ponty's Ontology.* Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Diprose, Rosalyn, and Jack Reynolds, . *Merleau-Ponty: Key Concepts.* Hong Kong: Acumen, 2008.

Evans, Fred, and Leonard Lawlor. *CHIASM - Merleau-Ponty's Notion of Flesh.* Albany: State University of New York Press, 2000.

Grondin, Jean. *Introduction to metaphysics: from Parmenides to Levinas.* Translated by Lukas Soderstrom. New York: Columbia University Press, 2012.

Hass, Lawrence. *Merleau-Ponty's Philosophy.* Bloomington: Indiana University Press, 2008.

Husserl, Edmund. *Cartesian Meditation.* Translated by Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

—. *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness.* Translated by Jame S. Churchill. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.

Johnson, Galon A., ed. *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting.* Translated by Michael B. Smith. Evanston: Northwestern University, 1993.

Kakuzo, Okakura. *Trà Đạo.* Translated by Bảo Sơn. Sài-gòn: Lá Bối, 1967.

Kant, Immanuel. *Phê phán lý tính thuần túy.* Translated by Bùi Văn Nam Sơn. Hà Nội: Văn Học, 2004.

Landes, Donald A. *The Merleau-Ponty Dictionary.* London: Bloomsbury, 2013.

Lévinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay On Exteriority.* Translated by Anphonso Lingis. Pennsylvania: Duquesne University Press, 1969.

Matthews, Eric. *The Philosophy of Merleau-Ponty.* Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002.

Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible.* Gallimard, 1964.

—. *Phenomenology of Perception.* Translated by Colin Smith. London: Routledge, 2002.

—. *Sense and Non-Sense.* Translated by Hubert L. Dreyfus, & Partricia Allen Dreyfus. Evanston: Northwestern University Press, 1961.

—. *Signs.* Translated by Richard C. McCleary. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

—. *The Primacy of Perception and Other Essays.* Translated by James M. Edie. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

—. *The Structure of Behavior.* Translated by Alden L. Fishe. London: Beacon, 1963.

—. *The Visible and the Invisible.* Edited by Claude Lefort. Translated by Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

Morris, David. *Merleau-Ponty's Developmental Ontology.* Evanston: Northwestern University Press, 2018.

Stumpf, Samuel Enoch. *Philosophy: History and Problems.* New York: McGraw-Hill, 1994.

**PHỤ LỤC: Danh mục chuyển ngữ**

Nhằm thuận tiện theo dõi, bảng danh mục chuyển ngữ này không sắp xếp theo thứ tự chữ cái, nhưng được sắp xếp theo ưu tiên tần suất xuất hiện, theo cặp hoặc theo cụm mà chúng xuất hiện cùng ngữ cảnh của bài viết.

| ANH | PHÁP | VIỆT | GHI CHÚ |
|---|---|---|---|
| Chiasm | Chiasme | | Vì nghĩa của hạn từ này chủ yếu dựa trên kiểu hình $\chi$ của nó, nên đề nghị không cần thiết chuyển ngữ, mà giữ nguyên (theo bản gốc Pháp văn): *Chiasme* |
| flesh | la chair | *nhục thể* | huyết nhục/ xác thịt |
| vision | vision | *cái-nhìn* | thị tác/ thị sự/ mục dã |
| intertwining | l'entrelacs | *sự đan kết* | sự xoắn xuýt/ sự đan bện/ sự xen kẽ |
| interrogation | l'interrogation | *đối vấn* | tra vấn |
| wild Being | l'Être sauvage | *Dã thể* | Hữu thể hoang dã |
| hyper-dialectic | l' hyperdialectique | *bội siêu biện chứng* | ὑπερ-, hupér-: nghĩa đen là 'vượt quá', 'thái quá', 'ở trên' |
| hyper-reflection | Sur-réflexion | *bội siêu phản tư* | |
| the foundamental narcissim | le narcissisme fondamental | tính kỷ ái tự nền tảng | |
| the (ontological) reversibility | la réversibilité (ontologique) | tính khả hồi (hữu thể luận) | |
| seer | voyant | *người-nhìn* | khán giả/ chủ kiến |
| seen | vue/ vu | *điều được nhìn* | khán vật/ đối kiến |
| dehiscence | écart | *tách tẽ/ xê xích* | nứt tẽ/ nứt nụ/ khe hở/ kẽ hở/ rẽ ra (làm đôi) |
| visible | visible | *hữu hình* | khả khán/ cái có thể nhìn thấy |
| invisible | invisible | *vô hình* | bất khả khán/ cái không thể nhìn thấy/ cái thiếu đi đặc tính có thể nhìn thấy |
| Visibility | | Hữu hình tính | |
| tangible | | khả xúc | |
| embodiment/ incarnation | incarnation | *nhập thân* | hiện thân/ nhập thể |
| corporeity | corporéité | *xác thể* | xác tính |
| intercoporeity | intercorporéité | liên xác thể | |
| sentient | sentant | *tri cảm* | chủ thể cảm giác |
| sentible | sensible | Khả cảm | |